Leszek Kolakowski

La modernidad siempre a prueba

Vuelta

que un hombre no puede *no creer*, la obra de Kolakowski representa uno de los grandes rechazos del cinismo contemporáneo, una de las respuestas más significativas a la premisa moderna de que la búsqueda de la verdad debiera dejarse, en pos del desenvolvimiento de la cultura.

Sólo que este medievalista no se entrega a la nostalgia. Muy al contrario. Kolakowski piensa acerca de lo eterno en su tiempo y para su tiempo. Este modo de estar incrustado no sólo es debido a su agitada biografía, con todo y que la violencia intelectual y la violencia política que presenció garanticen, de fijo, su compromiso. (Recientemente, el periódico de Solidaridad, en Varsovia, lo propuso para presidente de Polonia.) Se debe también a su respeto nada sentimental hacia el intelecto. Kolakowski no tiene miedos mentales. A este respecto, es un genuino heredero de los escolásticos a quienes ama. Me imagino que su amor hacia los escolásticos cristianos tiene algo que ver con su experiencia de los escolásticos marxistas. ¡Cómo comparar a los viejos doctores con los nuevos! Aquéllos, los intelectuales de edades "oscuras", eran quienes poseían lo que llamaríamos una mente abierta, quienes seguían a la lógica adonde los condujese, quienes atendían al método, nunca acababan de objetar, preservaban las opiniones rechazadas, quienes mantenían las consideraciones de política aparte de las consideraciones sobre la verdad.

Kolakowski es un explorador de doctrina y un enemigo de ella. Acaso su logro más importante haya sido rehabilitar el interés hacia la metafísica sin restaurar para nada el dogmatismo que tantas veces la acompañaba. Pues este crítico de la Ilustración, este amigo de la escolástica, este metafísico es un demócrata. En el clima intelectual de Occidente, por lo tanto, es una figura paradójica, una inesperada cuña entre lo absoluto y el absolutismo. Los liberales, en particular, tienen muchísimo que aprender de él. La presión que sus pensamientos han ejercido sobre el liberalismo constituye, en sí misma, una de las glorias del orden liberal.

LEON WIESELTIER

LA MODERNIDAD SIEMPRE A PRUEBA

LESZEK KOLAKOWSKI

LA MODERNIDAD SIEMPRE A PRUEBA

Traducción de
JUAN ALMELA

Vuelta

La reflexión

Primera edición, 1990

© Leszek Kolakowski
D.R. © 1990, Editorial Vuelta, S.A. de C.V.
Presidente Carranza 210
Delegación Coyoacán
México, 04000 D.F.

ISBN: 968-6229-27-2

Diseño: Myriam Cerda
Impreso en México

SOBRE LA MODERNIDAD, LA BARBARIE Y LOS INTELECTUALES

La modernidad siempre a prueba

Si hemos de creer a Hegel —o a Collingwood—, no hay edad ni civilización que sea capaz de identificarse conceptualmente a sí misma. Esto es factible después de su extinción definitiva e incluso entonces, según sabemos demasiado bien, semejante identificación nunca es segura o universalmente aceptada. Tanto la "morfología" general de las civilizaciones como la descripción de sus características constitutivas son notoriamente discutibles y cargadas de propensiones ideológicas, ya expresen necesidad de autoafirmación por comparación con el pasado, o un malestar en el ambiente cultural de uno, con la nostalgia consabida de los buenos tiempos pasados. Collingwood sugirió que cada periodo histórico tiene cierto número de presuposiciones básicas ("absolutas") que es incapaz de articular con claridad y que proporcionan una inspiración latente a sus valores y creencias explícitos, sus reacciones y aspiraciones típicas. En tal caso, podríamos tratar de localizar y descubrir estas presuposiciones en la vida de nuestros antepasados antiguos o medievales, y acaso construir sobre esta base una "historia de las mentalidades" (en oposición a la "historia de las ideas"), pero estamos en principio imposibilitados para tal revelación en cuanto a nuestra propia época, a menos, por supuesto, de que el búho de Minerva ya haya echado a volar y no tengamos conciencia de vivir en un crepúsculo, al término mismo de una época.

Así las cosas, aceptemos nuestra incurable ignorancia de nuestro propio fundamento espiritual y contentémonos con repasar la superficie de nuestra "modernidad", sin importar qué signifique esta palabra. Signifique lo que sea, es seguro que la modernidad es tan poco moderna como los ataques a la modernidad. Expresiones melancólicas —"ah, es que

hoy. . .", "ahora ya no. . .", "en otros tiempos. . .", y otras parecidas— que contrastan el corrupto presente con el esplendor del pasado, son probablemente tan viejas como la especie humana; las encontramos en la Biblia y en la *Odisea*. Me es fácil imaginar a nómadas paleolíticos oponiéndose con indignación a la idea de que sería mejor para la gente disponer de moradas permanentes, o prediciendo la inminente degeneración de la humanidad como consecuencia de la nefasta invención de la rueda. La historia de la humanidad concebida como degradación pertenece, según sabemos, a los más persistentes tópicos mitológicos en varias partes del mundo, incluyendo tanto el símbolo del exilio como la descripción de las cinco edades por Hesiodo. La frecuencia de tales mitos insinúa que, aparte de otras posibles funciones sociales y cognitivas, enuncian una desconfianza universalmente humana, conservadora, hacia los cambios, una sospecha de que el "progreso", bien visto, no es tal cosa; una resistencia a asimilar transformaciones, por benéficas que parezcan, en el orden establecido de las cosas. Los cambios siguen adelante, con todo, y de ordinario hallan un número suficiente de partidarios entusiastas. El choque entre "lo viejo" y "lo nuevo" es probablemente eterno y jamás nos lo quitaremos de encima, puesto que expresa la tensión natural entre estructura y evolución, y dicha tensión parece tener raíces biológicas; es, podemos suponer, una característica de la vida misma. Evidentemente es necesario que toda sociedad disponga de fuerzas tanto de conservación como de cambio y resulta de lo más dudoso que ninguna teoría llegue a elaborar herramientas confiables merced a las cuales podamos medir los vigores relativos de estas energías opuestas en cualquier sociedad dada, sumarlas y restarlas como vectores cuantificables y construir sobre esta base un esquema general de desarrollo, dotado de capacidad predictiva. Sólo podemos conjeturar qué es lo que concede a algunas sociedades capacidad para asimilar rápidos cambios sin desintegrarse, qué hace que otras

se satisfagan con un ritmo muy lento de movimiento, en cuáles condiciones exactamente el desarrollo o el estancamiento conducen a violentas crisis o a autodestrucción.

La curiosidad, pues, un impulso autónomo a explorar el mundo desinteresadamente, sin el estímulo del peligro o la insatisfacción fisiológica, se halla, de acuerdo con los estudiosos de la evolución, arraigada en características morfológicas específicas de nuestra especie y así no puede ser erradicada de nuestras mentes en tanto la especie siga siendo la misma. Tal como la atestiguan el deplorabilísimo accidente de Pandora y las aventuras de nuestros primeros padres en el paraíso, el pecado de curiosidad fue la principal causa de todas las calamidades y desventuras que han afligido a la humanidad y fue, sin discusión, la fuente de todos sus logros.

El impulso a la exploración nunca ha estado distribuido uniformemente entre las distintas civilizaciones. Generaciones de sabios se la han pasado preguntando: ¿por qué la civilización derivada conjuntamente de fuentes griegas, latinas, judías y cristianas ha resultado tan incomparablemente afortunada en la promoción y difusión de cambios rápidos y acelerados en ciencia, tecnología, arte y orden social, en tanto que numerosas culturas sobrevivían siglos enteros en condiciones casi de estancamiento, afectadas apenas por cambios casi imperceptibles, o se hundieron en la modorra después de breves erupciones de creatividad? No hay una buena respuesta, cada civilización es una aglutinación contingente de varias circunstancias sociales, demográficas, climáticas, lingüísticas y psicológicas, y cualquier búsqueda de la causa última de su emergencia o declinación parece harto poco prometedora. Cuando leemos estudios que aspiran a mostrar, por ejemplo, que el Imperio Romano se desplomó a causa del uso difundido de vasijas de plomo que ocasionaron el envenenamiento y lesión de los cerebros de las clases dirigentes, o que la Reforma es explicable en virtud de la difusión de la sífilis en Europa, no podemos reprimir graves dudas en

cuanto a la validez de tales explicaciones. Por otro lado, es difícil resistir a la tentación de buscar "causas", por mucho que sospechemos que las civilizaciones surgen y se desmoronan bajo el efecto de factores injustificables, independientes entre ellos, y que otro tanto pueda decirse acerca del surgimiento de nuevas especies animales o vegetales, a propósito de la localización histórica de las ciudades, la distribución de las montañas en la superficie terrestre o la formación de determinados idiomas étnicos. Procurando identificar nuestra civilización, tratamos de identificarnos nosotros, captar el "ego" colectivo único que sería necesario y cuya no existencia sería tan poco concebible como me resulta a mí mi propia no existencia. Y así, aunque no haya respuesta a la pregunta "¿por qué nuestra cultura es como es?", no es probable que la cuestión pueda ser excluida de nuestras mentes.

La "modernidad" misma no es moderna, pero es claro que los choques en torno a la modernidad son más prominentes en unas civilizaciones que en otras, y nunca habían sido tan agudos como en nuestro tiempo. A principios del siglo IV, Jámblico afirmó que los griegos eran por naturaleza amantes de la novedad ("phýsei gàr Helleenés eisí neooteropoioí", *Misterios egipcios*, VII, 5) y desdeñaban la tradición, en contraste con los bárbaros; sin embargo, no por ello alababa a los griegos: muy al contrario. ¿Seguimos siendo herederos del espíritu griego a este respecto? ¿Se funda nuestra civilización en la creencia (nunca expresada tan nítidamente, claro está) de que lo nuevo *nuevo* es bueno por definición? ¿Es ésta una de nuestras "preocupaciones absolutas"? Podría sugerir esto el juicio de valor asociado de ordinario con el adjetivo "reaccionario". La palabra es evidentemente peyorativa y casi no hay personas que aceptaran emplearla para describirse. Y, no obstante, ser "reaccionario" sólo significa creer que el pasado fue, en algunos de sus aspectos, así fuesen secundarios, mejor que el presente. Si ser reaccionario significa automáticamente estar equivocado —y el adjetivo

es empleado casi invariablemente bajo este supuesto—, al parecer está uno equivocado siempre que cree que el pasado pudo ser mejor en cualquier respecto, lo cual equivale a decir que cualquier cosa más nueva es la mejor. Con todo, rara vez expresamos nuestro "progresismo" de modo tan audaz. La misma ambigüedad ronda a la propia palabra "moderno". En alemán la palabra significa tanto "moderno" como "de moda", en tanto que el inglés y otras lenguas europeas distinguen ambos sentidos. Sin embargo, los alemanes pudieran tener razón; no está claro cómo debiera definirse la distinción, cuando menos en terrenos donde los dos adjetivos son utilizables. Claro es que en algunos casos esas palabras no son intercambiables; en expresiones como "tecnología moderna", "ciencia moderna", "administración industrial moderna", la expresión "de moda" no serviría, pero no es fácil explicar la diferencia entre "ideas modernas" e "ideas de moda", "pintura moderna" y "pintura de moda" o "ropa moderna" y "ropa de moda". En muchos casos el concepto de "moderno" parece "exento de valores" y neutral, a diferencia del "de moda": es moderno lo que impera en nuestra época; de hecho, la palabra es usada muchas veces sarcásticamente (como en los *Tiempos modernos* de Chaplin). Por otro lado, las expresiones "ciencia moderna" y "tecnología moderna" sugieren intensamente, cuando menos en el uso común, que lo moderno es por ello mejor. La ambigüedad de significado refleja quizá la ambigüedad, recién mencionada, que acecha nuestra actitud hacia el cambio: es a la vez bienvenido y temido, deseable y maldecido. Muchas compañías, al preconizar sus productos, emplean ambas frases: "buenos muebles a la antigua" o "una sopa según la receta de la abuela", y "un jabón enteramente nuevo" o "una emocionante novedad en la industria de los detergentes". Parece ser que ambos trucos funcionan. Ignoro si la sociología de la propaganda habrá producido un análisis de cómo, dónde y por qué estas muletillas aparentemente contradictorias resultan de tanto éxito.

A falta de idea clara de lo que la "modernidad" es, recientemente hemos intentado evadir la cuestión y seguir adelante hablando de "posmodernidad" (extensión o imitación de las expresiones, algo más antiguas, "sociedad postindustrial", "poscapitalismo", etc.). No sé qué sea "posmoderno" y cómo difiera de "premoderno", ni siento que debiera saberlo. ¿Y qué podría venir después de lo "posmoderno" ¿Lo posposmoderno, lo neoposmoderno, lo neoantimoderno? Si dejamos a un lado los membretes, sigue en pie la auténtica cuestión: ¿por qué está tan difundido el malestar en el bienestar de la modernidad y dónde están las fuentes de esos aspectos de la modernidad que tornan particularmente doloroso este malestar?

Hasta dónde se haga remontar la modernidad es cosa que depende, por supuesto, de lo que consideremos constitutivo en el significado de la noción. Si se trata de industria pesada, planeación racional, Estado benefactor y la consiguiente burocratización de las relaciones sociales, la duración de la modernidad puede medirse en décadas, no en siglos. Si pensamos, en cambio, que el fundamento de la modernidad reside en la ciencia, sería apropiado hacerla arrancar de la primera mitad del siglo XVII, cuando se elaboraron y codificaron las reglas fundamentales de la indagación científica y cuando los científicos se dieron cuenta —gracias sobre todo a Galileo y sus seguidores— de que la física no había de concebirse como derivación de la experiencia sino como elaboración de modelos abstractos nunca encarnados a la perfección en condiciones experimentales. Nada nos impide, sin embargo, ahondar más en el pasado: la condición crucial para la ciencia moderna fue el movimiento hacia la emancipación de la Razón secular con respecto a la Revelación, y la lucha por la independencia de las facultades de artes con respecto a la teología en las universidades medievales fue parte importante de este proceso. La distinción misma entre el conocimiento natural y el divinamente inspirado, tal como

la elaboró la filosofía cristiana desde el siglo XI en adelante, fue a su vez el fundamento conceptual de esta lucha y sería difícil decidir qué fue primero, la separación puramente filosófica de dos áreas de conocimiento o el proceso social merced al cual se estableció la clase urbana con sus pretensiones de autonomía.

¿Habremos de proyectar nuestra "modernidad" al siglo XI y hacer de san Anselmo y Abelardo sus protagonistas —respectivamente reacio y anuente—? Conceptualmente, nada tiene de erróneo semejante extensión, aunque tampoco nada que ayude gran cosa. Podemos remontarnos infinitamente lejos, por supuesto, siguiendo la pista a las raíces de nuestra civilización, pero la cuestión a la cual tantos de nosotros hemos tratado de enfrentarnos no es tanto la de cuándo empezó la modernidad como la de cuál es el meollo —manifiestamente expresado o no— de nuestro contemporáneo y difundido *Unbehagen in der Kultur*. De todos modos, si la palabra "modernidad" ha de ser útil, el significado de la primera pregunta tiene que depender de la respuesta a la última.

Y la primera respuesta que de modo natural se viene a las mientes se compendia, claro está, en la *Entzauberung* weberiana o en algún término parecido, que cubra más o menos los mismos fenómenos.

Experimentamos una abrumadora y, al mismo tiempo, humillante sensación de *déjà vu* al seguir —y participar en ellas— las discusiones contemporáneas acerca de los efectos destructivos de la llamada secularización de la civilización occidental, la evaporación, al parecer en marcha, del legado religioso y el triste espectáculo de un mundo sin Dios. Se diría que de pronto despertásemos para advertir cosas que los humildes —y no por fuerza muy instruidos— párrocos llevan tres siglos diciendo —y escribiendo al respecto—, denunciando repetidamente en sus sermones dominicales. No dejan de explicar a su grey que un mundo que ha olvidado a Dios ha olvidado la distinción misma entre el bien y el mal, ha hecho

que la vida humana no tenga sentido y se ha hundido en el nihilismo. Y ahora nosotros, orgullosamente atiborrados de conocimiento sociológico, histórico, antropológico y filosófico, descubrimos la misma sencilla sapiencia, que procuramos expresar en un lenguaje un poco más refinado.

Admito que por ser vieja y sencilla esta sabiduría no deja necesariamente de ser cierta, e incluso la tengo por cierta (con algunos retoques, no obstante). ¿Fue Descartes el primer y principal culpable? Probablemente sí, aun suponiendo que codificara filosóficamente una tendencia cultural que ya estaba en camino antes de él. Al igualar la materia con la extensión y abolir así la variedad real en el universo físico, haciendo que este universo obedezca infaliblemente a unas cuantas leyes de la mecánica, simples y omniabarcadoras, y al reducir a Dios a ser el lógicamente necesario creador y sustentador —soporte, sin embargo, que era constante y así quedaba despojado de significación para explicar cualquier suceso particular—, Descartes desechó —o tal pareció— el concepto de cosmos, de un orden intencional de la naturaleza. El mundo se volvió sin alma y únicamente a partir de este supuesto previo podía evolucionar la ciencia moderna. Dejaban de ser concebibles milagros y misterios, intervenciones divinas o diabólicas sobre el curso de los acontecimientos; todos los subsiguientes esfuerzos, que aún continúan, por reparar el choque entre la vieja sabiduría cristiana y la llamada visión científica tenían que resultar nada convincentes, por esta sencilla razón.

Ni qué decir tiene, hizo falta tiempo para que se desplegaran las consecuencias de este nuevo universo. La secularidad global, autoconsciente, es un fenómeno relativamente reciente. Parece, no obstante, de acuerdo con nuestra perspectiva de hoy, que la erosión de la fe, en inexorable avance entre las clases instruidas, era inevitable. La fe pudo sobrevivir, ambiguamente al abrigo de la invasión del racionalismo gracias a diversos recursos lógicos y relegada a un rincón

donde parecía a la vez inofensiva e indignificante. Durante generaciones enteras, mucha gente logró vivir sin darse cuenta de que eran moradores de dos mundos incompatibles, y proteger gracias a una delgada envoltura el consuelo de la fe, sin dejar de confiar en el Progreso, la Verdad Científica y la tecnología moderna. Tal envoltura acabaría por desgarrarse, cosa que a fin de cuentas logró el ruidoso martillo filosófico de Nietzsche. Su pasión destructiva devastó la aparente seguridad espiritual de las clases medias y demolió lo que él tenía por mala fe en quienes se negaban a ser testigos de la muerte de Dios. Al atacar apasionadamente la espuria seguridad mental de gente que no lograba percatarse de lo que realmente había pasado, Nietzsche tuvo éxito porque fue él quien lo dijo todo hasta el final: el mundo no genera significado ni distinción entre bien y mal, la realidad carece de propósito y no hay realidad oculta tras de ella, el mundo tal como lo vemos es lo último, no aspira a trasmitirnos mensaje alguno, no remite a nada más, se agota a sí mismo y es sordomudo.

Todo esto tenía que ser dicho, y Nietzsche encontró una solución o una medicina contra la desesperación: esta solución fue la locura. No quedaba mucho por decir, después de él, por el camino por él emprendido. Podría haberse dicho que era su destino llegar a ser el profeta de la modernidad.

La verdad es que era demasiado ambiguo para asumir semejante tarea. Por un lado afirmaba —bajo coacción— las consecuencias intelectuales y morales irreversibles de la modernidad y cubría de sarcasmos a quienes tímidamente confiaban en salvar algo de la antigua tradición. Por otro lado, denunciaba el horror de la modernidad, la amarga cosecha del progreso; aceptaba lo que sabía que era aterrador —y lo decía—. Encomiaba al espíritu de la ciencia contra las "mentiras" cristianas pero, al mismo tiempo, quería escapar de las miserias de la nivelación democrática y buscar refugio en el ideal de un genio bárbaro. Sólo que la modernidad

desea ser satisfecha en su superioridad, no desgarrada por dudas y desesperación.

De ahí que Nietzsche no llegara a ser la ortodoxia explícita de nuestra era. La ortodoxia explícita sigue siendo el remiendo. Tratamos de afirmar nuestra modernidad, pero escapar de sus efectos mediante varios recursos intelectuales, a fin de convencernos solos de que es posible restaurar o recuperar el significado aparte del legado religioso tradicional de la especie humana y a pesar de la destrucción acarreada por la modernidad. Algunas versiones de "teología pop" liberal contribuyen a esta labor. Lo mismo hacen algunas variedades de marxismo. Nadie puede prever por cuánto tiempo y en qué medida esta faena de aplacamiento conseguirá salir adelante. Pero el recién mencionado despertar de los intelectuales a los peligros de la secularidad no parece ser una vía prometedora para salir del presente atolladero de la humanidad. No porque tales reflexiones sean falsas, sino porque podrían ser sospechosas de nacer de un espíritu manipulador inconsistente. Tienen algo de alarmantemente desesperado los intelectuales que carecen de apego religioso, de fe o lealtad propiamente tal, y que insisten en el papel educativo y moral irreemplazable de la religión en nuestro mundo, deplorando una fragilidad de la cual ellos mismos son testimonios eminentes. No los censuro ni por ser irreligiosos ni por afirmar el valor decisivo de la experiencia religiosa: sencillamente no logro persuadirme de que su labor pudiera producir cambios que tienen por deseables, ya que a fin de difundir la fe hace falta fe, no un aserto intelectual de la utilidad social de la fe. Y la moderna reflexión acerca del lugar de lo sagrado en la vida humana no desea ser manipuladora en el sentido de Maquiavelo o de los libertinos del XVII, quienes admitían que, si bien la piedad era necesaria para los tontos, la incredulidad escéptica cuadraba a los esclarecidos. Por tanto, semejante actitud, por comprensible que sea, no sólo nos deja donde estábamos antes sino que es ella misma

producto de la misma modernidad que trata de restringir y expresa la melancólica insatisfacción de la modernidad consigo misma.

Debemos tener cuidado, sin embargo, cuando enunciamos juicios acerca de lo que en nuestra cultura expresa modernidad y lo que es resistencia antimoderna. Sabemos por experiencia histórica que lo nuevo en los procesos culturales a menudo aparece disfrazado de lo viejo, y viceversa: lo viejo puede fácilmente asumir vestiduras de moda. La Reforma fue ostensible y conscientemente reaccionaria, su sueño era dar marcha atrás a los efectos corruptores del desarrollo secular de la teología, el desarrollo de la Razón secular, las formas institucionalizadas del cristianismo, y recobrar la prístina pureza de la fe de tiempos apostólicos; sólo que, al suprimir la tradición acumulada como fuente de autoridad intelectual y moral, de hecho fomentó un movimiento exactamente opuesto a su intención; liberó el espíritu de la indagación racional en las cuestiones religiosas, ya que hacía a la Razón —violentamente atacada por otros lados— independiente de la Iglesia y la tradición. El nacionalismo romántico a menudo se expresó como búsqueda nostálgica de la belleza perdida del mundo preindustrial, pero al alabar así lo pretérito contribuyó grandemente a ese fenómeno tan moderno que es la idea de la nación-Estado; y un producto tan soberbiamente moderno como el nazismo fue una reviviscencia monstruosa de aquellos ensueños románticos, desaprobando con ello quizá la noción de que podemos medir debidamente la modernidad sobre el eje "tradición-racionalidad". El marxismo fue una mezcla de un inequívoco entusiasmo hacia la modernidad, la organización racional y el progreso tecnológico, con el mismo anhelo en pos de la comunidad arcaica, y culminó en la espera utópica del mundo perfecto del futuro, donde ambos conjuntos de valores se consumarían, constituyendo una armoniosa amalgama: la fábrica moderna y el ágora ateniense se fundirían de algún modo en una.

La filosofía existencial podría haber aparecido como un fenómeno altamente moderno —cual lo fue en su vocabulario y su red conceptual—, pero vista desde hoy parece más bien un intento desesperado de reivindicar la idea de responsabilidad personal ante el mundo donde el progreso consiste en que las personas humanas se tornen, asintiendo en ello, meros medios por los cuales se expresan anónimas fuerzas sociales, burocráticas o técnicas, en tanto la gente no advierte el hecho de que al permitir reducirse así a instrumentos irresponsables de la obra impersonal de la "sociedad", se despojan de su propia humanidad.

Y así la "razón astuta" de la historia probablemente no ha dejado de operar y nadie puede conjeturar —no se diga tener la certidumbre— de si su propia contribución a la vida colectiva será vista en términos de modernidad o de la resistencia reaccionaria a ella; ni, puestas así las cosas, cuál de ellas merezca apoyo.

Pudiéramos buscar consuelo en la idea de que las civilizaciones consiguen arreglárselas solas y poner en acción mecanismos de autocorrección, o producir anticuerpos que combatan los peligrosos efectos de su propio crecimiento. La experiencia que llevó a esta idea, con todo, no es del todo tranquilizadora: después de todo, sabemos que los síntomas de una enfermedad con frecuencia son los intentos del organismo para curarse solo; muchos morimos como resultado de dispositivos de defensa propia que nuestros cuerpos emplean para combatir los peligros externos. Los anticuerpos pueden matar. De esta manera, el costo impredecible de la autorregulación podría matar a una civilización antes de conseguir recuperar el equilibrio perseguido. Es verdad, sin duda, que la crítica de nuestra modernidad, o sea de la modernidad asociada al proceso de industrialización —o puesta en movimiento por éste—, se inició cuando esta modernidad misma, y desde entonces no ha dejado de difundirse. Dejando a un lado a los grandes críticos de la modernidad en el XVIII y el XIX —Vico,

Rousseau, Tocqueville, los románticos—, conocemos en nuestra época a una serie de pensadores destacados que de diversos modos señalaron y deploraron la creciente pérdida de sentido en la *Massengesellschaft* propensa a la manipulación. Husserl atacó, en términos filosóficos, la incapacidad de la ciencia moderna para identificar significativamente sus propios objetos, su satisfacción con la exactitud fenomenalista que mejora nuestra capacidad predictiva y de control sobre las cosas, pero a expensas de la comprensión. Heidegger dio con la raíz de nuestra inmersión en la impersonalidad en el olvido del discernimiento metafísico. Jaspers vinculó la pasividad moral y mental de las masas aparentemente liberadas con el desgaste de la propia conciencia histórica y la pérdida consiguiente de la subjetividad responsable y la capacidad de basar relaciones personales en la confianza. Ortega y Gasset advirtió el derrumbe de las altas aspiraciones en el arte y las humanidades como resultado de la obligación de los intelectuales a ajustarse a los bajos gustos de las masas. Otro tanto hizo, en términos de marxismo espurio, la escuela de Francfort.

La crítica de la modernidad, ya literaria o filosófica, podría verse, en su inmensa variedad, como un órgano de autodefensa de nuestra civilización, pero hasta ahora no ha logrado que la modernidad deje de avanzar a velocidad sin precedentes. El lamento parece invadirlo todo; en cualquier terreno de la vida en que reflexionemos, nuestro instinto natural es preguntar: "¿qué hay de malo en ello?" —y, en efecto, preguntamos sin cesar: ¿qué hay de malo en Dios?, ¿en la democracia?, ¿en el socialismo?, ¿en el arte?, ¿en el sexo?, ¿en la familia?, ¿en el crecimiento económico? Se diría que todos viviéramos con el sentimiento de una crisis que todo lo abarcara, sin ser capaces, en cambio, de identificar claramente sus causas, a menos de escapar hacia fáciles pseudosoluciones de una sola palabra ("el capitalismo", "Dios olvidado", etc.). Los optimistas se vuelven a menudo muy

populares y son escuchados con avidez, pero hallan irrisión en los círculos intelectuales: preferimos ser sombríos.

Nos parece a veces què es menos el contenido del cambio y más su vertiginoso ritmo lo que nos aterra y nos deja en un estado de inseguridad sin fin, al tener la impresión de que nada es ya seguro o establecido y que todo lo que es nuevo probablemente quedará anticuado en un dos por tres. Quedan todavía, vivas y entre nosotros, algunas personas que nacieron en un mundo sin automóviles ni radios y donde la luz eléctrica era una novedad emocionante; a lo largo de su vida ¡cuántas escuelas literarias y artísticas han nacido y muerto, cuántas modas filosóficas e ideológicas han surgido y partido, cuántos Estados fueron edificados o perecieron! Todos participamos en esos cambios y, no obstante, los lamentamos, por parecer despojar a nuestra vida de toda sustancia en que pudiéramos confiar.

Me contaron que en las cercanías de un campo nazi de exterminio, cuyo suelo estaba espléndidamente fertilizado por las cenizas de los cuerpos cremados de incontables víctimas, crecieron las coles con tan tremenda velocidad que no les deba tiempo para formar una cabeza, sino que producían un tallo con hojas separadas; sin duda no eran comestibles. Esto pudiera servir como parábola al reflexionar sobre el ritmo enfermizo del progreso.

Sabemos, por supuesto, que no debemos extrapolar las recientes curvas de crecimiento —exponenciales algunas— en diversas áreas de la civilización, y que de un modo u otro dichas curvas tienen que declinar, o acaso que tornarse sigmoideas; tememos, no obstante, que el cambio llegue demasiado tarde o se deba a catástrofes que destruyan la civilización al sanarla.

Sería tonto, por supuesto, estar "en pro" o "en contra" de la modernidad, a secas, no sólo porque es ocioso tratar de detener el desenvolvimiento de la tecnología, la ciencia y la racionalidad económica, sino porque tanto la modernidad

como la antimodernidad pueden expresarse en formas bárbaras y antihumanas. La revolución teocrática iraní era claramente antimoderna, y en Afganistán son los invasores quienes impulsan de varias maneras el espíritu de la modernidad contra la resistencia nacionalista y religiosa de pobres tribus. Es trivialmente cierto que muchas veces las venturas y horrores del progreso están inseparablemente vinculados, y otro tanto ocurre con los goces y las miserias del tradicionalismo. Pero cuando procuro señalar un solo lado de la modernidad que sea el más peligroso, me inclino a resumir mis temores en una frase: la desaparición de tabúes. No hay manera de distinguir tabúes "buenos" y "malos", de apoyar artificialmente los primeros y eliminar los otros; la abrogación de uno, so pretexto de su "irracionalidad", acarrea un "efecto dominó" y el marchitamiento de los demás. La mayoría de los tabúes sexuales han sido abolidos y los pocos que quedan —como la interdicción del incesto y la pedofilia— son atacados; baste con pensar que en varios países hay grupos que abogan abiertamente por su "derecho" a tener relaciones sexuales con niños, o sea su derecho a violarlos, y que demanda —sin éxito hasta la fecha— la abolición de las correspondientes sanciones legales. El tabú expresado en el respeto hacia los cuerpos de los muertos parece ser un candidato a la extinción, y aunque la técnica de trasplante de órganos ha salvado muchas vidas e indudablemente salvará muchas más, encuentro difícil no simpatizar con quienes prevén con horror un mundo en el cual los cuerpos muertos no serán más que un surtido de piezas de repuesto para los vivos o una materia prima para varios propósitos industriales; acaso el respeto a los muertos y los vivos —y la vida misma— sean inseparables. Varios nexos humanos tradicionales que posibilitan la vida en común y sin los cuales nuestra existencia quedaría regulada sólo por la codicia y el miedo, no es probable que sobrevivan sin un sistema de tabúes, y tal vez sea mejor creer en la validez incluso de

tabúes en apariencia tontos, que dejarlos desvanecerse a todos. En la medida en que la racionalidad y la racionalización amenazan la presencia misma de tabúes en nuestra civilización, corroen su capacidad de supervivencia. Pero es muy improbable que los tabúes —barreras alzadas por el instinto y no por planeación consciente— pudieran salvarse, o salvarse selectivamente, merced a una técnica racional; en este ámbito sólo podemos confiar en la incierta esperanza de que el impulso hacia la autopreservación social resultará suficientemente fuerte como para reaccionar contra su evaporación, y que esta reacción no se manifestará en forma bárbara.

La cosa es que, en el sentido normal de "racionalidad", no hay mayor fundamento racional para respetar la vida humana y los derechos personales que, digamos, para prohibir el consumo de langostinos por los judíos o de carne los viernes por los cristianos o de vino por los musulmanes. Todos son tabúes "irracionales". Y el sistema totalitario que trata a las personas como piezas intercambiables de la maquinaria estatal, para usarse, descartarse o destruirse de acuerdo con las necesidades del Estado, es en cierto sentido un triunfo de la racionalidad. No obstante, a fin de sobrevivir se ve impulsado a restaurar, con renuencia, algunos de aquellos valores "irracionales" y así a negar su racionalidad propia, probando con ello que la perfecta racionalidad se destruye a sí misma.

¿Donde están los bárbaros?
Las ilusiones del universalismo cultural

Mi propósito no es presentar una descripción histórica del tema. Tampoco me aventuraré en las profecías. Se trata, primero, de una observación de orden epistemológico y de un juicio de valor explícitamente planteado como tal. Este juicio de valor se resume en una palabra: se trata de la defensa de una idea que, por haber sido blanco de violentos ataques durante los últimos decenios, ha quedado casi retirada de la circulación: el *eurocentrismo*. La palabra, sin lugar a dudas, pertenece a la categoría de los conceptos buenos para todo, palabras cómodas que son empleadas con abundancia sin definirlas y donde suelen ser introducidos, revueltos, cierto número de absurdos patentes que no vale la pena denunciar, algunas verificaciones de hechos, verdaderas o falsas, algunos juicios de valor, indefendibles o defendibles. Y el buen empleo del vocablo reside en que, al encarnizarse contra los absurdos que vagamente se le asocian, se desea destruir determinadas ideas no sólo defendibles sino cuya defensa a veces es decisiva para el destino de la civilización. Se trata, pues, de palabras ideológicas por excelencia, y esto no porque tengan un contenido normativo, sino porque su función consiste en no dejar separar las cuestiones lógicamente independientes y disfrazar lo normativo debajo de supuestas verificaciones de hecho. La palabra "eurocentrismo" tiene por tanto la misión de significar, tornándolas odiosas, cosas absurdas como que los europeos no tienen razón ninguna para interesarse en el resto del mundo, la cultura europea no debe nada a las demás, sus triunfos son frutos de la pureza racial de los europeos, la vocación de Europa es dominar al mundo para siempre, su historia es la de la virtud

y la razón en ascenso, etc. La palabra debe trasmitirnos indignación, ya hacia la ideología de los tratantes de esclavos del siglo XVIII (los tratantes blancos, por supuesto), ya hacia la de los partidarios del evolucionismo simplista del siglo XIX. Pero su verdadera función reside en otro sitio: amalgama en un conjunto nebuloso estos blancos tan vulnerables con la idea misma de la cultura europea en su especificidad: entonces esta cultura no sólo queda amenazada desde afuera sino —y aun puede que más— por la mentalidad suicida en la cual la indiferencia hacia nuestra propia tradición distinta, la incertidumbre e incluso el frenesí autodestructivo adoptan la forma verbal de un universalismo generoso.

El equívoco de la barbarie

Es perfectamente cierto que es imposible definir la cultura europea —geográfica, cronológicamente o en cuanto al contenido— sin que intervengan ciertos juicios de valor en tal definición. Este territorio espiritual cuyo nombre mismo, nos dicen los sabios, es de origen asirio, cuyo libro por excelencia, el libro fundador, fue escrito en su mayor parte en una lengua no indoeuropea, cuya riqueza inmensa en la creación filosófica, artística y religiosa ha absorbido tantas aportaciones procedentes del Asia menor, del Asia central, del Oriente, del mundo árabe —¿cómo pues delimitarlo de manera no arbitraria? Si se pregunta *cuándo* nació esta cultura, son posibles muchas respuestas: con Sócrates, con san Pablo, con el derecho romano, con Carlomagno, en el curso de las transformaciones espirituales del siglo XII, con el hallazgo del Nuevo Mundo. No es saber histórico lo que nos falta para pronunciar al respecto un veredicto preciso, es más bien el hecho de que cada respuesta es plausible si se admite por principio de cuentas que tal o cual ingrediente de esta aleación es constitutivo o esencial, y aquí se trata de una decisión en

el orden de los valores. Otro tanto en cuanto a los límites geográficos: ¿Bizancio formaba parte? ¿Y Rusia? ¿Y determinadas regiones de América Latina? Puede discutirse sin término, a menos que la discusión sea zanjada no ya remitiéndose a informaciones históricas —que pueden justificar ambas respuestas—, sino realzando lo que creamos constitutivo para el espacio cultural en el cual vivimos. Es pues asunto de voto más que cuestión de investigaciones científicas, salvo porque la abolición de esta cultura no puede realizarse merced a un voto mayoritario que declararía que tal cultura no existe o que ya no se quiere pertenecer a ella: una minoría que persevera en la creencia en su existencia hace que exista.

Como se sabe, es un punto disputado el averiguar cuándo los europeos adquirieron conciencia de formar un cuerpo cultural único, si no diferente, cuando menos no reducible a su unidad en la cristiandad occidental. No hay razones para imaginar que quienes, en distintos periodos históricos, combatieron a los sarracenos en la península Ibérica, a los tártaros en Silesia, a los ejércitos otomanos en la cuenca del Danubio, compartieran semejante conciencia de identidad. Con todo, no es dudoso que se formó a partir de la unidad de la fe y que se estableció en la época en que esta unidad comenzaba a derrumbarse a escala europea y no ya solamente en islotes de herejías. En la época asimismo en que el auge rápido e increíblemente creador de las ciencias y de las artes había empezado a desplegarse a ritmo cada vez más acelerado, para desembocar en todas las grandezas y todas las miserias del mundo de hoy. Las miserias y los miedos dominan, como es natural, nuestra sensibilidad, así que la idea misma de la cultura europea es puesta hoy en tela de juicio. Acaso sea menos la existencia misma de esta cultura lo que se discute, que su valor único y, sobre todo, sus pretensiones de superioridad, siquiera en algunos dominios de primer orden. Y es esta superioridad la que conviene definir y afirmar.

Hace algunos años visité los monumentos precolombinos de México y tuve la suerte de hacerlo en compañía de un escritor mexicano bien conocido, muy enterado de la historia de los pueblos indios de su país. Al explicarme el significado de muchas cosas que sin él no habría comprendido, insistió a menudo en la barbarie de los soldados españoles que pulverizaron las estatuas aztecas, fundieron las exquisitas figurillas de oro para acuñar moneda con la efigie del emperador, etc. Le contesté: "Crees que eran bárbaros, pero a lo mejor eran verdaderos europeos, los últimos inclusive: tomaban en serio su civilización cristiana y latina, y era por tomarla en serio por lo que no tenían ninguna razón de proteger los ídolos paganos o considerar, con el desprendimiento estético o la curiosidad de los museólogos, cosas cargadas de una significación religiosa distinta, y por tanto enemiga. Si su comportamiento nos parece repelente, es porque somos indiferentes por igual a su civilización y a la nuestra."

No era sino una broma, por supuesto, pero una broma no del todo inocente. Puede poner en movimiento la reflexión sobre la cuestión que es tal vez decisiva para la supervivencia de nuestro mundo: el interés benévolo y la tolerancia hacia otras civilizaciones ¿no serán posibles más que si se renuncia a tomar en serio la propia? Dicho de otro modo: ¿en qué medida es concebible que afirmemos nuestra pertenencia exclusiva a una civilización sin desear destruir las demás? Si fuera cierto que no se abandona la barbarie sino con la propia cultura, habría que decir que las civilizaciones capaces de no barbarie son tan sólo las que caen en ruinas: conclusión poco consoladora.

Tampoco creo que sea cierta, no obstante. Creo, por el contrario, que hay, en el desenvolvimiento de nuestra civilización, argumentos para discutirla. ¿En qué sentido eran bárbaros los soldados de Cortés? Eran conquistadores más bien que conservadores de monumentos, sin duda alguna; eran crueles, ávidos, despiadados; probablemente piadosos y sin-

ceramente apegados a su fe y convencidos de su superioridad espiritual. Si eran bárbaros será o bien porque todos los conquistadores son bárbaros por definición, o bien porque no mostraban ningún respeto hacia gente que tenía otras costumbres y reverenciaba a otros dioses; en una palabra, que la virtud de la tolerancia hacia otras culturas les faltaba.

Pero aquí tocamos una cuestión embarazosa: ¿hasta qué punto es recomendable el respeto a las demás culturas y en qué momento el deseo loable de no mostrarse uno bárbaro se convierte en indiferencia, si no es que aprobación de la barbarie? El "bárbaro" empezó por ser alguien que hablara un lenguaje incomprensible, pero la palabra no tardó en cargarse de contenido peyorativo en sentido cultural. Todo el que haya estudiado filosofía recuerda el prólogo famoso de Diógenes Laercio donde combate la errónea idea según la cual la filosofía habría existido entre los bárbaros, antes de los griegos, entre los gimnosofistas de la India, entre los sacerdotes babilonios o celtas; atacaba ya el universalismo cultural, el cosmopolitismo del siglo III. No —dice—, es aquí, donde se hallan las tumbas de Museo *el Ateniense* y de Lino *el Tebano*, hijo de Hermes y Urania, donde la filosofía tuvo su nacimiento, así como la especie humana. Cita las extrañas costumbres de los magos caldeos y las locas creencias de los egipcios, y se indigna de que pueda llamarse "filósofo" a Orfeo *el Tracio*, hombre que no se avergonzó de atribuir a los dioses todas las pasiones humanas, incluyendo las más bajas. Se percibe ya una especie de duda en esta autoafirmación defensiva, escrita en la época en la que los mitos antiguos habían perdido toda vitalidad filosófica, en la que el orden cultural y político estaba visiblemente en estado de descomposición. Sus herederos habrían de ser bárbaros, a saber: los cristianos. Nos imaginamos a veces, bajo la influencia de la filosofía spengleriana o de otra "morfología histórica", que vivimos en un periodo análogo, últimos testigos de una civilización condenada. ¿Condenada por quién? No por Dios; más

bien por "leyes históricas" supuestas. De hecho, pese a que no conozcamos ninguna ley histórica, podemos inventarlas libremente y, una vez inventadas, pueden realizarse como profecías que se cumplen a sí mismas.

La tradición europea de la autocrítica

Mas nuestros sentimientos acerca de este punto son ambiguos, acaso contradictorios. Por un lado, hemos asimilado esta especie de universalismo que se niega a enunciar juicios de valor sobre las civilizaciones diferentes y que proclama su igualdad intrínseca. Por otro lado, afirmando esta igualdad afirmamos a la vez la exclusividad y la intolerancia de cada cultura, afirmamos pues lo que nos jactamos de haber superado en el acto mismo de esta afirmación.

Esta ambigüedad no es paradójica, ya que afirmamos, en esta confusión misma, un rasgo distintivo de la cultura europea llegada a la madurez, a saber, su capacidad de ponerse a sí misma en cuestión, a salir de su exclusivismo, a querer verse ella misma con ojos ajenos. Fue al principio mismo de la conquista cuando el obispo Bartolomé de las Casas lanzó su vigoroso ataque contra los invasores, en el nombre de los mismos principios cristianos a que aquéllos apelaban. Cualesquiera que fuesen los resultados inmediatos de su lucha, fue uno de los primeros en alzarse contra los suyos para defender a los otros, y en haber denunciado los crímenes del expansionismo europeo. Fue precisa acaso la Reforma y el comienzo de las guerras de religión para que un escepticismo generalizado en cuanto a las pretensiones europeas de superioridad espiritual se iniciase con Montaigne, para tornarse lugar común entre los libertinos y los precursores de las Luces. Fue también Montaigne quien, después de Rosario —cuyo nombre ganaría más tarde celebridad gracias al artículo a él consagrado en el Diccionario de Bayle—, com-

paró al hombre con los animales, para ventaja de éstos, dando así impulso al desdén, pronto popular, hacia la especie humana entera. Mirar la civilización propia con los ojos de los demás, a fin de atacarla, se volvió una manera literaria muy difundida en la época de las Luces; "los otros" eran los chinos o los persas, si no es que un visitante llegado de los astros, o, si no, los caballos.

No menciono todas estas cosas bien conocidas más que para decir esto: es plausible afirmar que en la misma época en que Europa adquirió —quizá, sobre todo, gracias al peligro turco—clara conciencia de su propia identidad cultural, puso en tela de juicio la superioridad de sus propios valores y abrió el proceso de autocrítica permanente que se ha vuelto fuente de su poder, así como de sus debilidades y su vulnerabilidad.

Esta aptitud para ponerse uno mismo en cuestión, para abandonar —no sin fuerte resistencia, claro está— la propia fatuidad, el contentamiento farisaico con uno mismo, se halla en las fuentes de Europa en tanto que fuerza espiritual. Generó el esfuerzo por salir del encierro "etnocéntrico" y definió esta cultura. Le definió especificidad y valor único en tanto que capacidad de no persistir en su suficiencia y su certidumbre eternas. Por último, puede decirse que la identidad cultural europea se afirma en el rechazo de admitir una identificación conclusa, y por consiguiente en la incertidumbre y la inquietud. Y aunque sea verdad que todas la ciencias, naturales y humanas, o bien nacieron o bien alcanzaron su madurez (¡relativa, claro!) dentro de la cultura europea, hay una que es europea por excelencia, por su contenido mismo: la antropología, o sea el trabajo que presupone la suspensión de sus propias normas, juicios y hábitos mentales, morales y estéticos, a fin de penetrar lo más posible en el campo de visión de otros, para asimilarse su manera de percibir (tengo presente la antropología contemporánea, no la de Frazer o de Morgan). Y si bien tal vez nadie pueda pre-

tender haberlo logrado a la perfección, pese a que el logro perfecto presuponga una situación epistemológica imposible —estar por entero en el lugar del objeto de la investigación y guardar al mismo tiempo el espíritu desapegado y objetivo del sabio—, su esfuerzo no es vano. No puede alcanzarse por completo la posición de un observador que se contempla a sí mismo desde afuera, pero es posible realizarla en parte. Que un antropólogo no consiga comprender al salvaje de modo completo más que convirtiéndose en salvaje y, así, dejando de ser antropólogo, es cosa que parece evidente. Puede suspender juicios, pero hasta este acto de suspensión tiene raíces culturales: es un acto de renunciación sólo factible desde el interior de una cultura específica que lo ha hecho posible, de una cultura que se ha mostrado capaz de este esfuerzo para comprender al otro, por haberse sabido poner a sí misma en tela de juicio.

De ahí que la posición de un antropólogo no sea en verdad la de la suspensión del juicio: su actitud se apoya en el convencimiento de que una descripción y un análisis sin prejuicios normativos son *mejores* que el espíritu de superioridad o de fanatismo; pero es un juicio de valor tanto como lo sería un juicio opuesto. Es imposible abandonar la evaluación. Lo que se denomina espíritu científico es una actitud cultural, vinculada particularmente con la civilización occidental y con su jerarquía de valores. Se tiene, por cierto, el derecho de defender y enarbolar la idea de la tolerancia y del criticismo, pero no puede pretenderse que se trate de ideas "neutras", es decir aparte de toda presuposición normativa. Ya presuma yo de pertenecer a una civilización absolutamente superior o, por el contrario, glorifique al buen salvaje o, en fin, declare que "todas las culturas son iguales", asumo una posición, me pronuncio sobre valores y en modo alguno puedo evitarlo. Esto no quiere decir que sea indiferente que asuma una posición o la otra. Asumiendo una, condeno o rechazo las demás, y no asumir ninguna, así fuese nada más

implícitamente, es imposible desde el punto y hora en que me percato del hecho de que las otras civilizaciones existen.

Si las dos primeras posiciones son suficientemente claras, el problema se plantea a propósito del sentido de la tercera: "todas las culturas son iguales". Es un enunciado que, tomado en su sentido fuerte, conduce, se diría, a la contradicción, y cae en una antinomia análoga a la del escepticismo consecuente.

La antinomia del relativismo

En efecto, según el uso ordinario, "la cultura" engloba todas las formas de comportamiento específicamente humano: la técnica, las costumbres, los ritos y creencias, la expresión artística, los sistemas de educación, la ley. Hay evidentemente una gradación en la universalidad posible de estas formas, desde la lengua, que es la menos comprensible, la menos "universalizable", hasta las matemáticas, cuya universalidad potencial y actual es la más incontestable. Cuando se dice que "todas las culturas son iguales" evidentemente se piensa más en los dominios específicos, menos universales: se piensa primeramente en el arte y lo que quiere decirse es, al parecer, que no existe ninguna norma trascendente, supracultural para enunciar juicios estéticos y comparar el valor relativo de las diversas formas de expresión.

Pero la presencia de reglas trascendentales no se deja de mostrar tampoco en el orden moral e intelectual. Si hay reglas suprahistóricas, o sea que pasen por obligatorias en todas las culturas —así las normas de la lógica bivalente o la interdicción del incesto—, esto no es prueba de que sean válidas en un sentido trascendental.

Se ve, sin embargo, la diferencia entre el principio de que "todas las culturas son iguales" aplicado a la expresión artística, por un lado, y a las reglas morales, legales e intelec-

tuales por otro. En el dominio del arte, surge en nosotros tan fácilmente la tolerancia porque somos indiferentes o porque no experimentamos como lógicamente contradictorios los criterios estéticos diferentes. Hasta nos gusta imaginar, en nuestras tentaciones universalistas, que logramos participar en la percepción estética de todas la culturas, como si, por ejemplo, tuviéramos acceso a la pintura japonesa con tanta facilidad como a las obras del barroco europeo, como si pudiéramos participar sin conocer íntimamente los ritos y el lenguaje de aquella civilización.

Sea como sea, se trata de la menos peligrosa de las ilusiones del universalismo. Las confusiones que engendra son verdaderamente amenazantes en las esferas que afectan directamente a nuestro comportamiento, las de la religión, la moral, la ley y las reglas intelectuales. Aquí nos enfrentamos a diferencias que son al mismo tiempo contradicciones, normas en conflicto, y que no pueden coexistir en la indiferencia, sencillamente yuxtapuestas, como en un museo los objetos procedentes de civilizaciones diversas. Si la frase "todas las culturas son iguales" no quiere decir, nada más, que la gente ha vivido y vive en tradiciones diferentes y así satisface sus aspiraciones, puede significar una de las tres cosas siguientes. O bien quiero decir que vivo en una cultura particular y que las otras no me interesan, o bien que no hay normas absolutas, no históricas, para juzgar una cultura cualquiera, o bien, al contrario, que las hay y que, de acuerdo con dichas normas, todas las reglas incompatibles entre ellas son igualmente válidas. Si la última actitud es imposible, ya que implica el dar aprobación positiva a reglas que se excluyen, la primera acaso se deje sostener de modo consecuente, pero en tal caso esta manera de expresarla es engañosa; si la empleo en este sentido no quiero decir que todas las culturas sean iguales, sino que todas las demás me son iguales y que estoy satisfecho con la mía. Es pues la segunda versión la verdaderamente decisiva porque parece muy difun-

dida y porque es dudoso que pueda ser sostenida sin violar la coherencia.

En efecto, es posible argumentar que, dejando aparte las verdades de la Revelación, todos los sistemas de valores, en tanto sean coherentes, son lógica y empíricamente inatacables. Es imposible probar —lo que se llama probar— que la tolerancia religiosa sea *mejor* que un régimen en el cual la gente sea condenada a muerte por bautizar a sus hijos, que la igualdad ante la ley sea superior a un derecho que privilegia a ciertas casta, que la libertad sea preferible al despotismo, etc. Bien puede decirse que es "evidente", pero si el sentimiento de la evidencia se halla también culturalmente determinado, al remitirse a él se cae en un círculo vicioso. No obstante, es imposible, ante tales cuestiones, abstenerse de preferencias, ya sean o no lógicamente justificables. Todos cuantos dicen en Europa que todas las culturas son iguales no gustarían, en general, que se les cortara una mano por defraudar al fisco, o ser sometidos a flagelación pública —o a lapidación, en caso de mujeres— por acostarse con una persona que no fuera legalmente su esposa (o su marido). Si se dice, en un caso semejante, que "es la ley coránica, hay que respetar las otras tradiciones", se afirma en efecto que "sería terrible para nosotros, pero está bien para esos salvajes": por consiguiente, lo que se expresa es menos el respeto que el desdén hacia las otras tradiciones, y la frase de que "todas las culturas son iguales" es la menos adecuada para describir esta actitud.

Pero si se empeña uno en permanecer dentro de la propia tradición y al mismo tiempo respetar las demás, se cae de inmediato en la antinomia del escepticismo que acabo de mencionar. En efecto, afirmamos nuestra pertenencia a la cultura europea precisamente por nuestra capacidad de guardar una distancia crítica hacia nosotros mismos, de querer vernos con los ojos de los demás, de estimar la tolerancia en la vida pública, el escepticismo en el trabajo intelectual, la

necesidad de confrontar todas las razones posibles tanto en los procedimientos legales como en la ciencia —en una palabra, dejar abierto el campo de la incertidumbre—. Admitiendo todo esto proclamamos —nada importa si explícitamente o no— que la cultura que ha sabido articular fuertemente estas ideas, luchar por su victoria e introducirlas, aun imperfectamente, en la vida pública, es una cultura superior. Nos creemos bárbaros si nos comportamos como fanáticos, si somos intolerantes al grado de no desear sopesar las razones ajenas, de no saber ponernos nosotros mismos en tela de juicio: por consiguiente tenemos que considerar como bárbaros a los demás, aprisionados de la misma manera en *su* exclusivismo, a los fanáticos de otra tradición. No se puede ser escéptico al punto de no ver la diferencia entre el escepticismo y el fanatismo; en efecto, esto equivaldría a ser escéptico hasta no serlo.

La paradoja del escepticismo fue reconocida, por supuesto, desde la Antigüedad, y se ha propuesto una solución radical para evadirla: un escéptico consecuente debiera callarse; en particular, no tiene el derecho de preconizar el escepticismo sin traicionarlo.

Es una solución posible, sin duda, pero una solución que no podría discutirse: no bien la discutimos, caemos en la misma antinomia pragmática de la cual nos esforzamos por escapar. Es plausible creer que un escéptico perfectamente consecuente debería callarse y que por esta razón jamás conoceríamos los nombres de los grandes escépticos, ya que nunca habrían dicho nada. Pero en cuanto abrimos la boca estamos sometidos a constreñimiento.

El universalismo cultural cae exactamente en la misma dificultad. Se niega si es generoso al grado de desconocer la diferencia entre el universalismo y el exclusivismo, entre la tolerancia y la intolerancia, entre uno mismo y la barbarie; se niega si, por no caer en las tentaciones de la barbarie, otorga *a los otros* el derecho de ser bárbaros.

Ahora bien, lo que preconizo es el escepticismo inconsecuente y el universalismo inconsecuente, a saber, un universalismo que se sustrae a la antinomia no extendiéndose más allá de los límites en los cuales se borra la distinción misma entre él y la barbarie.

La superioridad europea

Decir esto, en este contexto, es afirmar la superioridad de la cultura europea como cultura que ha producido y que ha sabido preservar la incertidumbre ante sus propias normas. Creo, pues, que hay una razón importante para conservar en este sentido el espíritu eurocéntrico. Esto presupone creer que ciertos valores específicos de esta cultura —a saber, sus facultades autocríticas— no solamente deben ser defendidos sino difundidos, y también que, por definición, no se dejan difundir por la violencia. El universalismo se paraliza a sí mismo si no se cree universal, o sea propio para ser difundido por doquier.

En esta discusión no es cosa, en modo alguno, de un juego de conceptos. Europa se encuentra en este momento bajo la presión de la barbarie totalitaria cuyo poder es fomentado por las vacilaciones del Occidente en cuanto a su propia identidad cultural, por su voluntad debilitada de afirmarse como cultura universal.

Con todo, el creer en la universalidad de la tradición europea no implica para nada preconizar el ideal de un mundo uniforme, que comparta los mismos gustos, las mismas creencias (o más bien la misma ausencia de creencias), el mismo estilo de vida, incluso la misma lengua. Se trata, por el contrario, de una propagación selectiva, por así decirlo, de los valores en los cuales insistí y que fueron la fuente de todas las grandezas de Europa. Es fácil de decir, cómo no. Las influencias culturales actúan según modalidades que es difícil

controlar. La primera cosa que el resto del mundo desea de la cultura europea son las técnicas militares, la última, las libertades civiles, las instituciones democráticas, los niveles intelectuales. Ahora bien, la expansión tecnológica de Occidente es también la destrucción de docenas de pequeñas unidades culturales, de lenguas, destrucción por la cual no hay en verdad la menor razón de regocijarse. Nada hay de satisfactorio en que una gran familia de lenguas indoeuropeas, la rama céltica, esté muriendo bajo nuestros ojos, irreversiblemente al parecer, a despecho de todos los esfuerzos realizados para detener su extinción. Las grandes culturas viejas resisten, sin duda, pero nadie puede prever en qué parará su transformación bajo la influencia del Occidente, ya que dicha influencia no tiene más que algunos decenios. Aun lenguas de vieja cultura, como el árabe o el hindi, ceden el paso a las lenguas europeas en la enseñanza de las ciencias modernas, no por ser intrínsecamente incapaces de adaptarse al desenvolvimiento científico, ni qué decir tiene, sino porque la velocidad las ha arrollado. Triste espectáculo que apenas tenemos modo de corregir. Si fuera nuestro destino aniquilar la variedad cultural del mundo en el nombre de una civilización "planetaria", este destino no podría probablemente consumarse sino al precio de tal ruptura de continuidad en las tradiciones que no sólo cada civilización particular sino la civilización humana entera quedarían en peligro mortal.

He aquí una cita:

> Nuestros descendientes no serán ya simplemente occidentales como nosotros. Serán los herederos de Confucio y de Lao-Tse, así como de Sócrates, de Platón y de Plotino; los herederos de Gautama Buda así como del Deutero-Isaías y de Jesucristo; los herederos de Zaratustra y de Mahoma así como de Elías y Eliseo y de Pedro y Pablo; los herederos de Sankara y de Ramanuja así como de Clemente y Orígenes; los herederos de los padres capadocios de la Iglesia ortodoxa así como de nuestro

> africano Agustín y nuestro umbro Benito, los herederos de Ibn Jaldún así como de Bossuet; los herederos —si continúan hundidos en la confusión política— de Lenin y de Gandhi y de Sun Yat-sen así como de Cromwell y George Washington y Mazzini.

Esta profecía optimista (o que quiere serlo) data de 1947 y es de Arnold Toynbee (*Civilisation on Trial*, Nueva York, 1948, p. 90); expresa bien el ideal del mundo uniformado a ultranza y suscita serias dudas, aunque aprobemos la refutación de Toynbee a las especulaciones de Spengler sobre los ciclos históricos. En efecto, qué querría decir el ser "heredero" de todos esos profetas, filósofos y estadistas. En el sentido más trivial de la expresión, somos ya los "herederos" de todos estos hombres, en la medida en que vivimos en un mundo que contribuyeron todos ellos a conformar, sólo que resulta claro que Toynbee alude a una "herencia" en sentido más fuerte, sugiere una continuidad positiva de las ideas. Pero para que nuestros descendientes sean "herederos" en este sentido hay que admitir que todo lo que hace que ahora los valores e ideales de aquellas personas sean incompatibles perderá su significación; pero entonces, en lugar de tenerlas a todas como antecesores espirituales, no tendremos a ninguna. Es concebible que la distinción entre los católicos y los protestantes desaparezca, pero entonces Bossuet y Cromwell, en lugar de ser "sintetizados" por nuestros descendientes, perderán uno y otro su significación; de olvidarse lo que fue esencial y específico para ellos, la "herencia" carecerá de todo sentido tangible. Igualmente, cuesta trabajo ver cómo alguien que atribuya importancia a la libertad de espíritu podrá un día considerarse heredero de Lenin y de Mahoma; es concebible que la cuestión de la libertad pierda toda significación si la sociedad del porvenir es perfectamente totalitaria y aceptada por sus miembros, pero entonces nuestra posteridad será en efecto heredera de Lenin, y no de Washington. En una palabra, imaginar que nuestros nietos combinarán todas las

tradiciones contradictorias en un conjunto armonioso, que serán al mismo tiempo panteístas, teístas y ateos, liberales y totalitarios, entusiastas de la violencia y enemigos de la violencia, es imaginar que vivirán en un mundo que no solamente rebasa nuestra imaginación y nuestros dones proféticos, sino en el cual no habrá ya ninguna tradición viable, lo cual quiere decir que serán bárbaros en el sentido más fuerte del término.

Una vez más, no se trata de parloteo conceptual. Tenemos plena conciencia de enfrentarnos a potencias culturales que nos conducen en efecto hacia la unidad, unidad bárbara, fundada en el olvido de la traición. Una de estas potencias es la barbarie totalitaria de tipo soviético que se esfuerza —con éxito considerable aunque afortunadamente no perfecto— por someter todas las fuerzas del espíritu al servicio del Estado, por nacionalizarlo todo, incluyendo las personas humanas, la memoria histórica, la conciencia moral, la curiosidad intelectual, el arte y la ciencia, y que manipula también la tradición, sin cesar de mutilarla, de deformarla y falsificarla según las necesidades del Estado. La otra potencia es el espíritu tecnológico nacido de las fuentes europeas, de los triunfos grandiosos de la ciencia —incluyendo su lucha contra la miseria, la enfermedad, el sufrimiento— y que, legítimamente orgulloso de sus logros espectaculares, ha conseguido sembrar dudas en nuestras almas acerca de la validez y la necesidad de tradiciones cuya utilidad en los progresos de las ciencias y de la técnica es dudosa o nula; la reducción del lugar y de la importancia concedidos a las ciencias históricas y a las lenguas clásicas en la enseñanza secundaria a través del mundo demuestra su acción nefasta. Inútil decirlo, estas fuerzas no actúan irresistiblemente, y desde hace unos años se deja ver cierto reforzamiento de la resistencia, así como un renacimiento parcial de la tradición religiosa, aun si tal renacimiento se expresa en ocasiones en formas grotescas o macabras.

No tenemos ninguna razón para creer que estas amenazas sean mortales, que nuestra civilización padezca una enfermedad incurable. Pese a todos los fracasos, pese a toda la masa de barbarie indígena que esta civilización ha debido y deberá combatir, no ha perdido su empuje; el hecho mismo de que tantas de sus ideas principales hayan sido admitidas verbalmente en el mundo, de que sus formas institucionales sean imitadas *de nombre*, de que los regímenes tiránicos tiendan a utilizar las consignas y la fraseología europea, no carece de importancia. Los esfuerzos, aun ridículamente torpes, por darse aires europeos, por endosarse vestiduras de Occidente, demuestran que, si está lejos de haber sido vencida la barbarie, ya está difundida la vergüenza de ser bárbaro, y el bárbaro que se avergüenza de serlo ya está vencido a medias, si bien la otra mitad se mantenga fuerte.

Es perfectamente cierto que la amenaza que pesa sobre Europa no reside solamente en su menor voluntad de autoafirmación; hay asimismo aspectos bárbaros endógenos. El totalitarismo tiene en gran medida fuentes europeas a las cuales pueden seguírseles el rastro, bajo sus variadas formas, a través de toda la historia de las utopías socialistas, de las ideologías nacionalistas, de las tendencias teocráticas. Europa no se ha mostrado en modo alguno inmunizada contra su pasado bárbaro que ha sabido alcanzar victorias abominables a nuestros ojos; de todos modos, se ha mostrado capaz de movilizar recursos poderosos para oponerse a ello.

Si se pregunta uno cuál es el origen de esta resistencia que ha manifestado contra la barbarie, autóctona y extranjera, se ve que la respuesta es inencontrable si se trata de las "fuentes últimas" de Europa; todas la influencias griegas, judaicas, romanas, persas y otras que se han amalgamado para producir esta civilización —por no hablar de las condiciones materiales, demográficas, climáticas, cuya importancia adivinamos— evidentemente no se dejan presentar en forma de vectores con fuerzas respectivas calculables.

No obstante, si tratamos de captar lo que constituye el núcleo de esta región espiritual y si lo describimos tal como lo he propuesto, como espíritu de incertidumbre, de inconclusión, de identidad jamás consumada, se comprende mejor por qué Europa es cristiana de nacimiento.

Europa es cristiana de nacimiento

Puede tenerse la sospecha —sería presuntuoso llamarla "hipótesis"— de que un nexo necesario, un *vinculum substantiale*, une la tradición doctrinal de la cristiandad occidental con ese impulso creador que ha producido tanto las fuerzas científicas y técnicas de Europa como las ideas del humanismo en forma de fe en el valor absoluto de la persona y, finalmente, ese espíritu de apertura y esa capacidad de autointerrogación de la cual ha surgido la civilización moderna.

Semejante juicio puede y aun debe parecer paradójico si se consideran todos los hechos bien conocidos que prueban que tantas proezas intelectuales y sociales del Occidente se han adquirido contra la intensa resistencia de la Iglesia, que esta resistencia se ha mostrado larga y obstinada, no sólo en torno a algunos puntos decisivos de la evolución de las ciencias sino asimismo en la formación de las ideas y de las instituciones democráticas modernas y de la legislación social —tantas cosas sin las cuales Europa, tal como la conocemos el día de hoy, sería impensable.

La historia de esta resistencia no puede descartarse, por supuesto, como un accidente insignificante cualquiera o como asunto de un pasado olvidado. Pero la cuestión que me planteo no es ésa. Más bien me pregunto si es plausible buscar inspiración cristiana en el movimiento de las Luces que se abrió camino, en gran medida, contra la Iglesia y a menudo contra el cristianismo. Pienso en las Luces en el sentido más amplio, conforme a la descripción famosa de Kant

—"el hombre saliendo de la inmadurez de la cual él mismo es culpable"—, y así en todo el bloque de esfuerzos espirituales que afirmaban la fuerza de la Razón y de la imaginación profanas, la curiosidad científica, la pasión de dominar la materia, la valentía exploradora, la destreza analítica, la desconfianza escéptica hacia las soluciones fáciles, el hábito de cuestionar todos los resultados adquiridos.

Pues bien, me parece que es legítimo considerar la religiosidad cristiana —tanto sus aspectos doctrinales como su sensibilidad específica— en tanto que seminario del espíritu europeo, sin por ello desdeñar o minimizar como simple mal entendimiento el hecho del conflicto dramático entre las Luces y la tradición cristiana. El marco de mi especulación es el siguiente.

Al igual que en otras grandes religiones, una inevitable tensión persiste en la fe cristiana entre la idea del mundo finito que manifiesta el Creador y la imagen del mismo mundo en tanto que negación de Dios; entre la naturaleza que revela la gloria y la bondad de Dios y la misma naturaleza que, por su corrupción y su contingencia, es la fuente del mal; entre el *cuncta valde bona* bíblico y la tierra vista como lugar de exilio para el hombre o bien, en su versión extremista, casi fruto del pecado cometido por Dios. La idea cristiana tal como se formó y articuló a lo largo de los siglos debió combatir sin cesar con las tendencias heréticas que afirmaban uno de los términos entre los cuales reinaba dicha tensión, olvidando o descuidando el otro. Casi toda la historia de las herejías —vista a través de sus formas teológicas— puede ser interpretada según este esquema, y los problemas principales de la historia de los dogmas y antidogmas aparecen como variaciones sobre el mismo tema: la humanidad de Jesucristo *contra* su divinidad; la libertad del hombre *contra* la gracia y la predestinación; la Iglesia visible *contra* la Iglesia invisible; la ley *contra* la caridad; la letra *contra* el espíritu; el saber *contra* la fe; la salvación por las obras *contra*

la salvación por la fe; el Estado *contra* la Iglesia; la tierra *contra* el cielo; Dios creador *contra* Dios Absoluto. El equilibrio mantenido en fórmulas fatalmente ambiguas no podía no ser perturbado de continuo, y lo que este equilibrio siempre vacilante ponía en juego no era la condenación de tal o cual herejía, la prisión o la pira para tal o cual espíritu rebelde, sino a veces, puede creerse, el destino de la civilización. Ceder demasiado a la tentación gnóstica para condenar el cuerpo, el mundo físico, en tanto que reino del demonio o cuando menos una región donde no puede nacer nada de valor, es proclamar la indiferencia hacia todo lo que acontece en el interior de la civilización, es inclusive condenarla; es anular moralmente la historia profana y el tiempo profano, tentación muy pronunciada en las vicisitudes de la cristiandad y a la cual, en el siglo pasado, Kierkegaard dio una admirable expresión. Pero ceder demasiado a la tentación contraria —digamos que panteísta, para simplificar—, que glorifica el mundo tal como es y se niega a ver la inevitabilidad y aun la realidad del mal, es también matar o debilitar esta voluntad que es la condición de la conquista de la materia. La condenación del mundo y el rechazo ascético de sus atractivos, por un lado, y la divinización del mundo y el olvido del mal, por otro: entre estos dos polos oscila sin cesar el pensamiento cristiano y, por fácil que sea hallar citas bíblicas a fin de apoyar uno y otro extremo, la corriente principal de la cristiandad occidental se ha obstinado en la búsqueda de las fórmulas que rechazan la fatal elección. Resulta que Europa, a tientas, ha conseguido encontrar, con forma cristiana, una medida que le ha hecho falta para desplegar su capacidad científica y técnica: guardar desconfianza hacia el mundo físico, no al grado de condenarlo en bloque como intrínsecamente malo, pero sí al punto de discernir en él el adversario por dominar. Puede plantearse la cuestión de saber si la invalidación moral y metafísica de la naturaleza en la cultura budista no se vinculaba con su relativo estancamiento tecno-

lógico, o si la afirmación excesivamente recalcada de la naturaleza no se ha combinado con la escasa fertilidad tecnológica del mundo cristiano oriental. Admito que éstas son especulaciones; es difícil, con todo, evitarlas si se pregunta por qué es único ese auge cultural extraordinario del cual Europa fue sede. Puede extenderse el dilema a cuestiones más limitadas, tales como la afirmación y la limitación de la Razón natural y el puesto del libre albedrío en la salvación: se siente la tentación de ver toda la lucha entre el humanismo y la Reforma en los términos del conflicto entre estos principios complementarios, entre los cuales el cristianismo se empeña interminablemente en buscar un equilibrio que nunca fue ni será definitivamente realizado.

Verdad es que no es éste el lugar de discutir dogmas particulares. No quiero sino expresar la sospecha de que el humanismo moderno, surgido de la tradición cristiana y que se habría de alzar contra ella, ha llegado, al parecer, a la etapa en la cual se vuelve contra lo *humanum* mismo. El humanismo tal como fue esbozado en el célebre *Discurso sobre la dignidad humana* de Pico de la Mirándola, es decir el humanismo que se definía por la idea de la inconclusión del hombre, su estado de vacilación inevitable, su inseguridad debida a su libertad de decisión, es perfectamente compatible con la enseñanza cristiana. El humanismo que admite por añadidura que el hombre es libre —no sólo en el sentido de que pueda orientarse hacia el bien o hacia el mal, sino también en el de que no encuentre regla ninguna de bien y mal que él no haya hecho, de que ninguna norma le haya sido dada por Dios o la Naturaleza—, que tiene poder *legítimo e ilimitado* para formar tales normas de acuerdo con sus deseos, no es compatible con un cristianismo que haya conservado, por poco que sea, su sustancia.

Puede creerse —con todo y que no sea posible exhibir pruebas decisivas en pro ni en contra— que el humanismo, para desplegar sus potencialidades, debía asumir forma no cris-

tiana, si no es que anticristiana; que, de haber permanecido dentro de los límites de la tradición tales como los definió la Iglesia, y de haber vivido bajo la tutela espiritual de la teología establecida, no hubiera sido capaz de crear aquel clima de emancipación intelectual en el cual iba a constituirse Europa. Suponer esto no es negar sus orígenes cristianos: es lícito ver en el humanismo ateo y violentamente anticristiano de las Luces una forma extrema de pelagianismo, la negación extremista del pecado original y la afirmación extremista de la bondad natural del hombre. Es lícito creer, además, que después de haber borrado las huellas de su origen, este humanismo, al negar todo límite a la libre construcción de los criterios del bien y el mal, nos ha dejado por último en este vacío moral que hoy nos esforzamos desesperadamente por llenar, que se ha alzado contra la libertad y ha proporcionado pretextos para tratar a las personas humanas como instrumentos manipulables.

Es posible arriesgar observaciones análogas —a la misma escala peligrosamente vasta— acerca de la evolución de la confianza en la razón profana cuando la formación de Europa. El escepticismo, alimentado por fuentes griegas, por supuesto, se formó también en gran medida en el contexto cristiano. El *quod nihil scitur* humanista señalaba el desplome de la certidumbre escolástica y empezó por ser la expresión dramática del encuentro de la Razón, buscando sus fundamentos en sí misma, con los misterios de la Fe. Pero, pese a la importancia que tuvieron los temas escépticos desarrollados en el marco conceptual cristiano —en Charron, Pascual, Huet, Bayle—, el escepticismo se mostró victorioso y eficaz con su forma no cristiana, en el nihilismo epistemológico que David Hume nos legó y que ha sobrevivido, con correcciones mínimas, hasta nuestros días. Una vez más parece haber llegado a la etapa del callejón sin salida intelectual.

Asimismo puede verse la inspiración cristiana en las fuentes de las ideas sobre las cuales se erigió la democracia

moderna. El Dios de Locke y el Dios de la Declaración de Independencia norteamericana no eran en modo alguno un decorado teórico; es a partir del concepto cristiano de la persona como valor no intercambiable que se elaboró la teoría de los derechos inalienables del hombre. Una vez más, debía establecerse contra la resistencia de la Iglesia y se volvió contra sí misma en cuanto sus diversos imperativos revelaron no ser perfectamente compatibles entre ellos y que el concepto de Estado en tanto que distribuidor de todos los bienes materiales y espirituales se impuso al de la inviolabilidad de los derechos de las personas: de esta suerte el derecho del hombre se ha convertido en el derecho del Estado de poseer al hombre; sirvió por tanto para fundar la idea totalitaria.

Por doquier se trata del mismo esquema doblemente autodestructor. Las Luces brotan de la herencia cristiana reconsiderada; para establecerse deben vencer la resistencia de las formas cristalizadas, osificadas, de dicha herencia; estableciéndose —con forma ideológica humanista o reaccionaria (la Reforma)—, se alejan paso a paso de su origen para volverse no cristianas o anticristianas. Con su forma final, las Luces se alzan contra ellas mismas: el humanismo se convierte en un nihilismo moral, la duda lleva al nihilismo epistemológico, la afirmación de la persona sufre una metamorfosis que la transforma en idea totalitaria. Con la abolición de las barreras que la cristiandad había erigido para protegerse contra las Luces, su producto propio, las barreras que protegían de la degeneración a las Luces, ya como deificación de la naturaleza y del hombre, ya como desesperación, fueron suprimidas.

Sólo en nuestra época el movimiento espiritual se dibuja por los dos lados; el cristianismo y las Luces, presas de un sentimiento de atasco y confusión, ponen en cuestión su significación y su historia, cuestionamiento del cual emerge la perspectiva vaga e incierta de reacomodos nuevos, de los cuales nada sabemos todavía. Pero este doble movimiento de autocuestionamiento es la continuación del mismo principio

que fundó a Europa, y en este sentido Europa sigue siéndose fiel a sí misma en su estado de congoja e incertidumbre. Si sobrevive a la presión de los bárbaros, no será gracias a una solución final que descubriría un día, sino gracias a la conciencia clara de que semejantes soluciones no existen en parte alguna; y ahí es donde está la conciencia cristiana. El cristianismo no ha hallado ni prometido ninguna solución duradera para el destino temporal de los hombres. De ahí que nos haya ofrecido el medio de salir del dilema "optimismo-pesimismo", si este dilema quiere decir la elección entre la creencia en soluciones finales y la desesperanza. La desesperanza es la caída frecuente de quienes una vez creyeron en una solución perfecta y última y que han perdido la certidumbre. Pero está en la tradición de la enseñanza cristiana el protegernos contra los dos peligros que nos amenazan: la confianza loca en nuestra perfectibilidad infinita y el suicidio. En sus corrientes principales, el cristianismo se ha opuesto siempre al espíritu milenarista que brotaba a sus orillas y cuya explosión espectacular se dio cuando adoptó la forma anticristiana. El cristianismo decía: la piedra filosofal, el elíxir de la inmortalidad son prejuicios de los alquimistas; tampoco hay receta para una sociedad sin mal, sin pecado, sin conflicto: tales ideales son los extravíos de un espíritu seguro de su omnipotencia, son los frutos del orgullo; pero admitir esto no quiere decir caer en la desesperanza. No tenemos opción entre la perfección total y la autodestrucción total: nuestro destino temporal en el cuidado sin fin, la inconclusión sin fin. Es en la duda que alimenta acerca de sí misma donde la cultura europea puede encontrar su equilibrio espiritual y la justificación de su pretensión de universalidad.

Los intelectuales

¿Son necesarios los intelectuales en el jardín zoológico de Dios? ¿Para qué? ¿Son mediadores o productores? Y, en este último caso, ¿qué producen? ¿La palabra? Al parecer, sin embargo, la palabra sólo es un instrumento de mediación. ¿Serán entonces productores del instrumento mediador? Desde las primeras fases de la división del trabajo los mediadores eran seguramente útiles, necesarios: llevaban las mercancías de un lugar a otro y había que pagarles por ello; eran, así, comerciantes, portadores de mercancías en sentido físico; no producían propiamente nada, pero resultaban indispensables, a fin de repartir espacialmente lo producido. No obstante, aquel trabajo no pasaba de ser físico: transporte de bienes materiales. Al desarrollarse la economía mercantilista, la división del trabajo avanzó más: el comerciante ya no tuvo que trasladarse espacialmente, sólo organizaba el negocio, trabajando con lápiz y palabras. La riqueza dejó de requerir una forma física visible, el dinero se separó progresivamente de las formas materiales. Primero consistió en ganado, luego en oro, luego en papel moneda y obligaciones; hoy la forma física de nuestras posesiones es sobre todo la de impulsos eléctricos en la computadora de un banco —algo invisible, casi abstracto, incomprensible.

Es posible comprar y vender impulsos eléctricos y con ellos especular, quebrar o enriquecerse —todo en la esfera de lo inasible—. Desde hace siglos existe una categoría comparativamente reducida de hombres que no son ya intermediarios en el sentido antiguo sino que tienen por objeto de su comercio la sustancia misma de la mediación, el dinero, que es hoy una sustancia invisible; son los banqueros, los agiotistas, los

especuladores de bolsa. El propio medio de intercambio se convirtió en mercancía.

Otro tanto aconteció con la palabra, o sea con el medio para intercambiar mercancías espirituales y para transferirlas. Al lado de los hombres que se encargan de confiar a la palabra informaciones, enseñanzas, órdenes, tradiciones, etc. —al lado, pues, de los maestros, los profetas, los escribas, los sacerdotes, los heraldos—, no tardó en surgir un estrato para el cual la palabra representaba la materia misma de la labor, tal como el dinero para los banqueros. Así, la palabra se independizó en sus manos, dejó de ser un mero medio de intercambio y empezó a ser manejada como un valor. Con ello la sustancia invisible de la palabra, el significado, se consolidó como un terreno del ser independiente, capaz de ser referido funcionalmente a la transferencia de las informaciones, de la verdad o la mentira, de los sentimientos o los deseos.

Aun antes se independizó el terreno del poder, que acaso se generara previamente a partir de las necesarias funciones militares y organizacionales.

Estos tres instrumentos auxiliares de la comunicación y la organización constituyeron sus propias esferas vitales y sus propios fundamentos; la moderna sociedad burguesa se alzó sobre estas tres columnas autonomizadas: dinero, poder y palabra. En todos los terrenos sigue avanzando el proceso de autogeneración y automultiplicación, y los correspondientes niveles que se encargan de la elaboración de tres sustancias invisibles —o sea los expertos en dinero, los detentadores del poder y los constructores verbales, que son los intelectuales— son agentes de este maravilloso proceso autoacumulativo. Gracias a ellos el dinero engendra más dinero, el poder engendra más poder, la palabra engendra más palabra y más palabras.

Como es natural, el concepto de que se trata de una verdadera generación ha sido repetidamente atacado, y los ataques

han asumido en general la forma de fallidas ideologías de "vuelta a la naturaleza", las cuales desde hace siglo y medio aparecen más que nada como diversas utopías anarquistas. En la esfera del dinero, del poder y de la palabra no se ha producido nada real, afirmaban; la existencia de estos tres seres es aparente, en realidad no son ni pueden ser sino instrumentos de comunicación; su pseudoindependencia sirve a la eternización de los privilegios irracionales de las capas sociales improductivas, ociosas. Si para algo sirve el dinero es para medir los valores relativos de las cosas y para facilitar el intercambio, y todo lo demás es agio; asimismo, una sociedad sana no requiere ejercicio del poder ni Estado más allá de las funciones de organización; y por lo que a los intelectuales respecta, ¿qué son sino usureros espirituales, productores de palabras vacías, charlatanes y parásitos que aprovechan incesantemente su supuesta superioridad a fin de afianzar o mejorar su posición privilegiada, dado que dicha superioridad no pasa de ser habilidad para manipular las palabras?

A lo largo de toda la historia del movimiento anarquista se manifiesta desconfianza y hasta odio hacia los intelectuales; conocemos diversas variantes en los escritos de Proudhon, Bakunin, Sorel, y los anarquistas rusos. La presuposición oculta, o incluso explícita, de esta aversión era la convicción de que para la vida humana sólo importa la producción y lo que ésta requiere, como si el buen Dios permitiera a los hombres cultivar y construir casas, en tanto que todo lo demás procediera del diablo.

No hay ni que decir que todas estas maldiciones y ataques a los intelectuales procedieron de intelectuales; eran ellos naturalmente quienes siempre se encargaban de expresar todas las ideologías, incluyendo las antiintelectualistas, pues ahí reside la parte significativa de su función. De ahí que se sienta la tentación de creer que el acto de interrogar acerca de la utilidad de los intelectuales encierra en sí mismo

una antinomia práctica: hay que ser un intelectual, por cierto, para poder tronar de un modo convincente contra los intelectuales. Y tampoco hay ninguna otra ocupación que tenga esa propensión casi innata a poner sin cesar en tela de juicio su propia legitimidad, su derecho a la vida. No se pregunta "¿para qué hojalateros?" ni "¿para qué médicos?"; en tanto que la pregunta "¿intelectuales para qué?" viene repitiéndose desde que existe semejante ocupación. Cierto es que a veces se pregunta: "¿para qué generales?", "¿para qué gobernantes?", "banqueros, ¿para qué?" —sólo que semejantes preguntas no son planteadas por generales, banqueros o ministros, en tanto que la pregunta a propósito de los intelectuales figura entre las ocupaciones favoritas y más frecuentes entre los intelectuales mismos. Por supuesto, la cuestión es planteada muchas veces dentro de comunidades especiales: "¿para qué filósofos?", preguntan los filósofos; "¿para qué poetas?", los poetas. Ya encuentren fundamentos buenos o malos para justificar su existencia, la frecuencia de esta interrogación traiciona una mala conciencia o, cuando menos, el sentimiento de que su legitimidad no es segura, de que la fundamentación social o moral de su labor no es definitiva. ¿Y por qué? ¿Por qué precisamente los intelectuales se sienten impelidos a defender su derecho a existir?

La respuesta no es difícil y parece arraigarse en la esencia del lenguaje, o sea, en el ser del hombre. Así como la naturaleza del dinero tuvo que provocar que, una vez originado, alcanzase independencia como mercancía peculiar, generando así el interés y el agio, acaso del mismo modo germinara desde el principio, en la esencia de la palabra, su venidera autonomía, la posibilidad de que rebasara su función de instrumento de intercambio y se abriera paso hasta el nivel de una realidad independiente.

Desde que Adán puso nombre a cosas, acciones, propiedades, la realidad, perceptible por lo demás aun sin palabras, no pudo seguir siendo la misma. La palabra no funciona sólo

como sustituto de las cosas en determinadas circunstancias, no puede sólo representar la cosa o sustituirla: la cosa misma es percibida necesariamente por mediación de la palabra; es, pues, dotada de un sentido en la percepción. Con ello la palabra no sólo es necesaria a fin de reproducir la realidad sino que la cogenera; la cosa es lo que es únicamente dentro de la red omniabarcadora del lenguaje, únicamente como porciúncula de ésta, y el mundo conocido no queda cubierto por esta red de acuerdo con una simbolización convencional, sino en virtud de una determinación mutua en la cual no puede hablarse de precedencia. Es imposible, sin razonar en círculo, decidir propiamente qué va primero para el conocimiento, si la palabra o la cosa, dado que la cosa ya se manifiesta en la interrogación como provista de sentido, como conocida y nombrada. El mundo no es reflejado sencillamente *en el* lenguaje, sino que sólo es captado en forma verbal. Pero en vista de que el lenguaje es productivo, como no se limita a abarcar el mundo sino que anticipa lo posible, contempla lo irreal y aun lo imposible, en vista de que dispone del futuro, de formas interrogativas, de modo hipotético, así en el pasado como en el presente, propende —el lenguaje—, por su propia naturaleza, a ponerlo todo en cuestión, incluyéndose a sí mismo. La peculiaridad del lenguaje reside en que no sólo se ha independizado sino que es, por añadidura, autorreflexivo; el dinero se hizo autónomo, pero el dinero no puede ponerse en tela de juicio. La palabra sí. De ahí que los intelectuales, los amos de las palabras, los manipuladores de las palabras, los domeñadores de las palabras, sean a la vez generadores de mundos posibles y demoledores que todo ponen en cuestión, que todo ponen en duda. Tanto el dinero como la palabra consiguen, en diversas circunstancias, hacer descarrilar el mundo, sólo que el dinero, si bien se automultiplica, no es autorreferente, no puede ponerse reparos a sí mismo. En cambio, como el lenguaje lo abarca todo, incluso el lenguaje mismo, su potencial virtud creadora o destructora es ilimitada.

Faciendi plures libros nullos est finis, como dice el Eclesiastés (12,12): no hay término en la generación de libros.

Dicho de otro modo: el potencial creador —o destructivo, si se prefiere— de la palabra, su capacidad de alterar la percepción del mundo, y así el mundo mismo, creando con ello mundos nuevos, de ponderar lo sólo posible y aun lo imposible, y de poner en duda lo generalmente reconocido —todo esto convierte a los intelectuales en un fatal elemento desestabilizador en la sociedad.

Diciendo esto, de fijo damos por supuesto un concepto del intelectual que, a lo que parece, confluye con la idea ordinaria. En efecto, cuando hablamos de dicho estrato, no pensamos en todos aquellos cuya labor se refiere a la palabra, sino sólo en aquellos a quienes la palabra, por así decirlo, se les torna creadora (destructora también, pues), que no se limitan a aplicar la palabra, por tanto, a modo de mediador, sino que la aprovechan para imponer a todos los demás una apreciación determinada del mundo y, con ello, para crear un mundo nuevo.

Un sacerdote, por mucho que labore —no hay ni que decirlo— con medios verbales, no es, como tal, un intelectual: su misión consiste en preservar en el ritual la palabra sagrada de la tradición religiosa, y en la prédica, la sapiencia heredada. Ni es un intelectual el maestro como tal, mientras procura transmitir a los jóvenes el material acumulado del saber y la técnica del pensar. Ni siquiera el sabio es tampoco un intelectual en la medida en que se afana —como lingüista, historiador o arqueólogo— por mantenerse *fiel* al material previo o descubierto, describiéndolo y minimizando con ello su intervención propia. A la inversa, el intelectual no es, en sentido propio, ningún investigador ni descubridor; sus pretensiones son más vastas; emplea la palabra para proponer su propia interpretación del universo; no se conforma con la mera transmisión de la verdad, sino con su creación. No es un preservador sino un fabricante de palabras.

¿Es entonces, por definición, un mentiroso? No —o cuando menos no por fuerza—. En la mentira la palabra, por así decirlo, es empleada con plena legitimidad. Cuando mentimos permanecemos dentro de las lindes de lo fáctico, sólo que —ni más ni menos— trastrocamos, ocultamos o desfiguramos los hechos que conocemos. La mentira es un ingrediente normal de la conducta humana —en circunstancias militares, o públicas, o privadas— y no requiere ninguna fuerza inventiva; en el mentir es empleada la palabra en su función habitual, originaria, como medio de intercambio, no como creadora de mundo. En el mentir nos mantenemos fieles a la naturaleza de la palabra y a la naturaleza misma: hasta podría afirmarse que el mentir se halla anclado en el comportamiento instintivo prehumano; por ventura podría ser tomado el mimetismo por una mentira silvestre.

Los intelectuales no son mentirosos sino seductores. En su trabajo, como es natural, alguna vez puede resultar útil la mentira, pero no es absolutamente necesaria. Son ellos quienes con los recursos de la palabra desearían imponer o proponer una imagen del mundo que jamás podrían producir los meros hechos —sin importar que fuesen planteados verdadera o falsamente—. La imagen del mundo no surge por amontonamiento de hechos; requiere además palabras que interpreten esos hechos, los juzguen, los ordenen. Los filósofos, poetas, novelistas, pensadores políticos, en tanto descubren por su cuenta el sentido de los hechos —o sea que lo producen—, son ideólogos además: tienen la idea de un mundo como el mundo debiera ser, y de ella deducen un cuadro del mundo como es —no como si lo existente y lo apetecido confluyeran, sino en el sentido de que de un mundo anhelado o soñado extraen las reglas que revelan cómo interpretar los hechos del mundo existente, y así *lo que esencialmente* son.

Mas los intelectuales son amos, señores de la palabra, no sus servidores; tales se consideran, cuando menos. De ahí que sean destructores de la tradición hasta cuando, con las

mejores intenciones, quieren preservar la tradición, pues defender por su cuenta la tradición significa ya ponerla en cuestión. Platón deseaba desterrar a los poetas del Estado bueno. Creía, con toda razón, que los poetas, con su manera de presentar a los dioses, aniquilaban la moralidad heredada. Sólo que debe irse más lejos que Platón; también quienes veneran la tradición son peligrosos cuando se manifiestan como intelectuales; si Platón fuera consecuente, habría reconocido que él mismo tenía que ser víctima de sus propias prescripciones. El Estado ideológico —tanto la cabal república platónica como los modernos estados totalitarios— no necesita intelectuales ningunos, en el sentido de individuos que independientemente cuestionan y toman posiciones; requiere a quienes preserven sin resistencia la palabra de la tradición, que otorga legitimidad al poder establecido. Por el contrario, los intelectuales, remitiéndose a una razón que se funda a sí misma o a otras fuentes de saber siempre independientes del Estado ideológico, son enemigos naturales de la estabilidad, ya sean sofistas en la Atenas de Sócrates, dialécticos en la temprana Edad Media o filósofos en el siglo XVIII. Todo esto es bien evidente. Menos lo es la dificultad que experimentamos cuando intentamos diferenciar claramente, tanto en tiempos pretéritos como hoy, entre los defensores de las ideologías establecidas y sus destructores. Toda ideología establecida debe con el tiempo enfrentarse a circunstancias inesperadas y peligros nuevos, cuando los recursos disponibles y probados no bastan ya, y a fin de forjar nuevas armas espirituales necesita hombres con mayor imaginación que aquélla de que suelen disponer los guerreros ideológicos comunes: intelectuales, pues. Éstos intentan de ordinario combatir al enemigo con sus propias armas, y se apropian diversos componentes de su doctrina con intención de tornarlo inofensivo dentro de la ideología recibida; pero, como intelectuales que son, resulta casi inevitable que los arrastre la fuerza autónoma de la palabra, más allá de lo

que conviene a la defensa, y con la mejor voluntad se convierten en aniquiladores de lo que deseaban proteger; incluso hay veces que apenas podrían evitarlo, a fin de triunfar. ¿Quién era más fiel defensor de la enseñanza de la Iglesia que santo Tomás de Aquino al combatir las pretensiones de los averroístas en cuanto a la plena autonomía de la razón profana? Sólo que, al atacarlos, definió reglas claras merced a las cuales debía separarse de la fe la razón profana y estableció las fronteras de su relativa autonomía. Con esta nítida diferenciación, sin embargo, suscitaba el mismo peligro del cual defendía a la enseñanza de la Iglesia; tomó del oponente la categoría conceptualmente identificable que después fortificaría sus derechos ante la Iglesia y ante el tomismo. O bien —pasando al polo opuesto dentro del cristianismo— ¿qué enemigo más irreconciliable de la razón profana, de la filosofía y la dialéctica, que Calvino? Mas al enfrentar a la arrogancia de la escolástica su hondo conservatismo bíblico, destruyó la confianza en la continuidad de la Iglesia como fuente de la interpretación de la doctrina y con ello no les dejó a las siguientes generaciones, en su labor de interpretación, más que la misma razón mundana que condenara con tal violencia; de esta suerte, y opuestamente a su propósito, creó el ambiente espiritual que nutriría poco después a los prosélitos de la religión natural y a los deístas. Con sus irrefutables pruebas de la existencia de Dios, Descartes contribuyó decisivamente al desenvolvimiento del ateísmo europeo, y Pierre Bayle, hondamente creyente, llegó a ser el maestro por excelencia de todos los escépticos de la Ilustración. Sabemos, sí, que en general no es nada segura la frontera entre los grandes maestros y los grandes heréticos; que alguien acabe cayendo, a fin de cuentas, en esta o aquella categoría, es más que nada fruto de circunstancias casuales.

O bien, por echar mano de un ejemplo contrario, ¿qué congénere del comunismo hubo más fiel que Georg Lukács? Y no obstante, pese a sus esfuerzos y a su piedad, a lo largo

de toda su vida no logró adaptarse al partido, y repetidas veces fue estigmatizado como renegado con diversas etiquetas. Con su alma de intelectual, no se conformaba con permanecer fiel, sino que quiso por añadidura mejorar y fortificar la doctrina comunista, mejor que los jefes del partido, lo cual lo condujo fatalmente a múltiples errores. En general, es plausible pensar que en el mundo comunista los intelectuales, si bien en buena medida responsables de su difusión y afianzamiento, también han contribuido enormemente a su ruina; la obediencia resultaba tarde o temprano insoportable e irreconciliable con los requerimientos intelectuales. Entre ellos, sin embargo, no eran especialmente destructivos aquellos que negaban de plano la obediencia y atacaban la doctrina desde afuera, sino los que desde adentro la querían mejorar. La actual situación, en la cual casi ya no hay intelectuales comunistas y casi toda la labor doctrinal permanece en las manos confiables de tercos funcionarios del partido, se diría más segura para la causa del comunismo: no más molestias en el partido a causa de esa estirpe pretenciosa y siempre descontenta. Con todo, esto no es sino una verdad a medias, la seguridad ideológica es importante, pero también lo es la capacidad de reaccionar a nuevas circunstancias ideológicas, y la renuncia a dicha capacidad es el precio que hay que pagar a cambio de una cómoda seguridad. Por mucho que beneficie a la causa del comunismo el hecho de que, como movimiento intelectual, y aun en general como asunto intelectual, el comunismo sea cosa acabada, o poco menos, esto por otra parte representa una señal de su ruina. La presencia de intelectuales en el seno de una institución ideológica provoca ciertamente inacabables cuidados, pero simultáneamente muestra que la institución sigue viva y está en cierto grado presta a enfrentarse a nuevas situaciones espirituales; en este sentido puede afirmarse que el cristianismo continúa vivo, en tanto que el comunismo no.

Desde hace décadas se discute —discutíamos— la cuestión de la llamada responsabilidad de los intelectuales. La mayoría de estos debates es estéril, por motivos patentes. ¿Por qué y para qué han de ser los intelectuales en un sentido especial específicamente responsables y de distinto modo que la demás gente? Su superioridad reside, como podría esperarse, en la maña para utilizar palabras, y si es acertado llamarlos seductores, podrán seducir, por supuesto hacia el bien o hacia el mal. Pero cuando se trata de la diferenciación entre lo bueno y lo malo —en situaciones ya morales, ya políticas—, ¿son necesariamente más dignos de confianza, son guías menos falibles que los demás hombres? Difícilmente. Los hombres algo mejor enterados de la inseguridad de todos nuestros juicios, que conocen mejor la historia de muchas esperanzas engañosas y los fracasos de muchas ideas excelentemente intencionadas, y que tienen en general mayor conciencia de la ambigüedad del destino humano, debieran ser —tal parece— más razonables en sus decisiones y elecciones políticas. Sin embargo, como es sabido, no siempre es así. La larga historia de atroces errores vivida en sus elecciones políticas por tantos intelectuales de este siglo, su ruidosa identificación con las más crueles tiranías es cosa bien sabida y repetidamente descrita, y es de suponerse que ha contribuido al descenso significativo de su autoridad como conductores espirituales en materias políticas. Hablar en abstracto de la responsabilidad es fácil y nada rinde; en todas las divergencias específicas, difícilmente se hallan los intelectuales menos divididos —y no con mejores motivos— que la demás gente. Cuando abordan el tema, de ordinario no tienen presente para nada la "responsabilidad", la mera necesidad de tomar partido en los conflictos políticos y morales; más bien se trata de sustentar un punto determinado, al cual se presta gustosamente apoyo. El simple sentido de responsabilidad es una virtud formal, que en sí no conduce a ningún compromiso definido; puede sentirse uno responsable de algo bueno

o algo malo. Es cierto sin duda que en nuestro mundo nadie podría, con buena conciencia, declararse apolítico; de ello no se sigue en absoluto, sin embargo, que todo el mundo tenga la obligación de identificarse con un movimiento, ideología o partido dados. En el caso de los intelectuales, la única cuestión especial de la cual su ocupación los hace responsables es del uso bueno —o sea honrado y en lo posible no engañoso— de la palabra; se trata menos de la verdad que del espíritu de la verdad, pues nadie puede prometer que jamás errará, en tanto que es posible preservar el espíritu de la verdad, nunca perder la alerta desconfianza hacia las propias palabras y la propia identificación, saber rectificar los propios errores, saber corregirse uno mismo. Esto *es* humanamente posible y habría que esperarlo de los intelectuales, ya que características humanas comunes como la vanidad y la sed de poder, son en ellos, por razones evidentes, particularmente dañinas y peligrosas. Esto suena de fijo como un trivial refunfuño, y acaso lo sea. Pero debe tenerse en cuenta al respecto que ninguna ocupación (si es que la palabra "ocupación" es adecuada) genera mayor propensión a las neurosis, es decir: en ningún otro caso suscita la naturaleza de la ocupación tantas demandas encontradas. Se da a menudo el caso de que los intelectuales sean a la vez profetas y heraldos de la razón, lo cual es naturalmente incompatible. Acaso sean independientes de espíritu y hasta se jacten ocasionalmente de ello, pero aun así experimentan mayor necesidad de identificación que los demás seres humanos, y precisamente aquello de que presumen genera en ellos un doloroso sentimiento de inferioridad. Su libertad, su desapego son cosas que muchas veces experimentan como un desierto que los aísla y vuelve inútiles. Pero la tensión entre la independencia espiritual y la identificación total no puede ser suprimida, como no sea abandonando la independencia. Semejante necesidad puede conducir a una pérdida casi increíble del pensamiento crítico, según confirman todos los bien conocidos ejemplos

de intelectuales que se identificaron con el estalinismo, el nazismo, el maoísmo o diversas sectas fanáticas. Alguna vez, cuando se impone del todo el odio hacia el propio ambiente que los rechaza, nos encontramos ante algo que puede describirse como ceguera histérica hacia la realidad, según se pudo observar en Sartre u hoy en Chomsky.

Debiera esperarse que todos los intelectuales, en virtud directa de su ocupación, si no es que por razones de principio, se interesaran en la cuestión de la libertad de expresión. Así suele ser, en efecto. Sólo que por otro lado anhelan asimismo algo más: desean ser escuchados. Ahora bien, el único modo *seguro* de ser oído es disfrutar de un monopolio verbal, y un monopolio así no pueden creárselo los intelectuales solos, sólo se lo puede asegurar un poder despótico, al precio de la esclavización. Hay motivos para pensar que en la primera fase después de la Revolución rusa los intelectuales mismos contribuyeron a su posterior aniquilación, por intentar diversos grupos obtener tales privilegios y hasta monopolio de los gobernantes. Se hallan elementos de esta trágica historia de autodestrucción en las memorias de Nadezhda Mandelstam —que por lo demás, y por múltiples razones, debieran ser lectura obligatoria para los intelectuales—. Por lo demás, la libertad de expresión tampoco es reconocida en modo alguno universalmente entre los intelectuales como algo evidente. Es notable que Heidegger, en la entrevista publicada póstumamente en *Der Spiegel*, siguiera considerando válida su crítica de la libertad académica, procedente de su época nazi; se trataba nada más, decía, de una "libertad negativa" (como si hubiera alguna otra libertad que no fuese "negativa"). Piénsese en los rudos ataques de Marcuse contra la idea y el ejercicio de la tolerancia. En tales casos nos las vemos con sueños de alcanzar para sí mismo un monopolio de la palabra garantizado por el Estado; por supuesto, esto es expresado como derecho de la verdad al monopolio: que quienes tal reclaman sean

poseedores exclusivos de la verdad, es cosa que no puede negar nadie.

Tal vez —sólo puede sospecharse—, algunos de estos intelectuales estarían dispuestos a aceptar una posición de privilegiados filósofos de corte bajo déspotas ilustrados. Cosa notable, sin embargo: en nuestro siglo no hay déspotas ilustrados ni monarcas absolutos que, como en los siglos XVI o XVII, a cambio de una dedicatoria aduladora o de ocasionales encomios, mantengan a los intelectuales, dejándoles asimismo libertad creativa. Los déspotas de hoy necesitan intelectuales en la medida y con la condición de que ya no lo sean, es decir, cuando pueden ser comprados como esclavos que sacrifiquen al señor toda su actividad. En el siglo del totalitarismo quedó atrás el tiempo de los autócratas esclarecidos.

Aún más interesante es el culto de la fuerza como tal, que circula por la historia de los intelectuales subterráneamente y por momentos asimismo en forma declarada. El caso paradigmático es naturalmente el de Nietzsche, quien, ya medio demente y al borde del desplome espiritual definitivo, llevaba adelante desde Turín su poderoso asalto contra el cristianismo, al cual estigmatizaba como glorificación de lo enfermizo y como enfermedad misma —él, triste profeta de la salud y del vigor; un genio de la seducción, sin lugar a dudas, y de paso un modelo de aquellos que no logran conformarse con su posición de débiles productores de palabras.

¿Hablamos de cosas que ya pertenecen al pasado? En parte, quizá. Después de tantos espeluznantes errores y espectaculares compromisos de sus antecesores, probablemente los intelectuales sean más precavidos en su entrega política. Así, por ejemplo, la fuerza de atracción del maoísmo en la cima de su popularidad resultó, con todo, mucho más débil, si este periodo —también rebasado, por fortuna— se compara con la boga, en un tiempo inmensa, del estalinismo. Se observa una disposición mucho menor al apoyo incondicional de las

ideologías existentes, más ganas de mantener una distancia en las circunstancias políticas y asimismo una tendencia a retraerse a terrenos más seguros y más especializados. Como resultado, ahora tenemos acaso menos locos influyentes y engañadores, pero asimismo menos maestros espirituales.

Pese a todo, siguen existiendo esas situaciones que provocan a los intelectuales un malestar incurable y nutren en ellos sentimientos contradictorios. Por un lado, el desdén hacia la gente sencilla; por otro, el afán de solidarizarse con los oprimidos y los pobres, lo cual muchas veces llevaba a una identificación puramente cerebral con ideologías que se hacían pasar por expresión de los derechos de las "masas". De ese desprecio hacia la gente sencilla se vio mucho en el antinorteamericanismo, en un tiempo tan difundido, de los intelectuales europeos, al cual contribuyeron también los emigrados de guerra alemanes a los Estados Unidos; en la Escuela de Francfort se manifestaba con frecuencia esta tendencia. Ahí podía casi husmearse el horror mezclado con envidia ante la cultura norteamericana de las clases medias, ante personas que se habían demostrado tan colosalmente afortunadas tanto en cuanto a logros técnicos como en el establecimiento de instituciones democráticas, sin leer para nada a Kant, sin escuchar para nada a Bach y, para remate, sin estar dispuestas a otorgar a los intelectuales una condición honorífica sobrehumana —antes bien, teniéndolos en el mejor de los casos por trabajadores ordinarios y, en el peor, por holgazanes inútiles, si no es que parásitos.

En las almas de los intelectuales se da una lucha sin fin. Están desgarrados entre el sentimiento de su superioridad, su misión especial y la secreta envidia hacia hombres cuyo trabajo tiene efectos visibles y verificables. Oscar Wilde, escribiendo acerca de la superioridad de la crítica sobre la literatura, afirmaba que en general es más sencillo hacer algo que hablar sobre ello; es más fácil hacer una cama que describir el proceso de dicha labor. Mickiewicz, por su lado,

escribió que "es más difícil vivir como es debido un solo día que escribir un libro gordo". Ahora bien, ignoro si Oscar Wilde intentó alguna vez hacer una cama, pero la observación de Mickiewicz parece también inhumanamente excesiva. En todo caso, tal vez los intelectuales tengan el "derecho" de sentirse inseguros a propósito de su propia condición y del valor de sus realizaciones. ¿Qué resultados palpables rinde el trabajo de un intelectual? Es posible, ni que decir tiene, exponer múltiples ejemplos de intelectuales que ejercieron una inmensa influencia sobre su época y, con ello, sobre todo el curso de la historia universal. Sin embargo, semejantes ejemplos, en primer lugar, son siempre los máximos, las "cumbres" de la población, relativamente numerosa, de los intelectuales. En segundo lugar, de ordinario se requiere largo tiempo para que dicha influencia llegue a ser medible. Tercero —y es lo más doloroso—, los resultados efectivos son por siempre discutibles e inseguros. Remontándonos al siglo XVI, a la época en que apareció el estrato de los trabajadores de la palabra independientes, advertimos toda suerte de tipos que en la historia posterior se repiten más o menos: sabios retraídos, librepensadores militantes, defensores militantes del Establishment, escépticos, políticos fracasados, buscadores curiosos de novedades, polihístores. El protomodelo de un intelectual en la historia moderna fue, de seguro, Erasmo de Rotterdam: aquel incendiario, filólogo y moralista, a menudo vacilante, hondamente comprometido en los conflictos de su época, pero también retraído y cauto, reacio a cultivar los extremos, uno de los máximos promotores del movimiento de reforma de la vida religiosa, pero que nunca se adhirió a la Reforma, benigno guerrero, erudito y satírico. Todavía hoy su papel histórico, tomado en conjunto, resulta de lo más discutible: ¿fue, a fin de cuentas, un restaurador del cristianismo o un destructor? A fin de contestar inequívocamente semejante pregunta es preciso dar por sentado demasiados criterios más o menos arbitrarios. Cuestiones análogas po-

drían plantearse acerca de casi todos los grandes intelectuales que contribuyeron a la historia espiritual y política de Europa —y tampoco se llegaría a soluciones inequívocas—. Entre un típico intelectual, como Malancton, y un gran tribuno popular, como Lutero, son inevitables las tensiones, y cuando los intelectuales pretendieron tornarse ellos mismo guías de pueblos y políticos profesionales, los resultados, de ordinario, estuvieron muy lejos de ser animadores. Al fin y al cabo, el mercado de las palabras, con todos sus riesgos, les cuadra mejor que la corte real.

¿Por qué necesitamos a Kant?

Mi tema también podría expresarse así: ¿Por qué necesitamos a Kant en la lucha contra la esclavitud? O bien: Contra la jerigonza del hombre concreto. No soy experto en Kant, ni siquiera kantiano, pero sí por cierto simpatizante de Kant, en especial cuando se trata de conflictos entre el modo de pensar kantiano y el llamado historicista, así en lo epistemológico como en lo ético.

No tengo la menor pretensión de ofrecer, en ningún punto, una interpretación propia, original, de Kant. Mi pregunta reza: ¿tiene significación la antropología filosófica de Kant para las cuestiones clave y principales cuidados de nuestro tiempo?, ¿será imprescindible vincularse con ella al intentar enfrentarnos a las tensiones de nuestra civilización? No vienen al caso para ello las opiniones políticas o sociales de Kant. Que fuera un demócrata radical; que por ventura —según sostuvieron Vorländer y otros kantianos socialdemócratas— se anticipara al pensamiento socialista; cómo reaccionara ante la Revolución francesa; que fuera realmente (según la afamada comparación de Heine) un Robespierre filosófico: todo ello no tiene gran importancia en este contexto. Por supuesto, las actitudes políticas de Kant tienen interés para el historiador; es claro, sin embargo, que no podemos esperar de ellas respuestas a requerimientos específicos de la actualidad. Debemos atenernos a lo que fue constitutivo de la doctrina kantiana del conocimiento y la moral, y que hizo de su criticismo un suceso decisivo en la cultura europea. Debemos preguntar si habrá en él principios y orientaciones mediante los cuales no se pueda deducir, si así se quiere, respuestas hechas y derechas, pero que representen condiciones indispensables para la supervivien-

cia de nuestra cultura. Mi respuesta es afirmativa, y quisiera justificarla.

La teoría kantiana de las condiciones del conocimiento teórico y práctico es efectivamente trascendental, no antropológica. Esto significa que todas las formas y categorías mediante las cuales contemplamos y también conformamos los objetos, no han de definirse como características de la psicología humana, como particularidades contingentes de la especie zoológica "hombre", sino como condiciones necesarias de toda experiencia posible. Valen así para todo ser dotado de razón, puesto que caracterizan a la razón como tal y no a una especie determinada. Otro tanto vale para el dominio de la "razón práctica": los principios morales, con todo y que, abstractamente formulados, sólo definan las necesidades formales de cada norma, valen para todo ser provisto de libre albedrío. Y esto significa que la humanidad no es un objeto nacido de la naturaleza o dado en ella y el ser hombre no es un concepto zoológico sino moral, como han recalcado repetidamente, entre otros, los socialistas éticos. El ser hombre no queda determinado por caracteres específicos que lo diferencien de otras especies, sino por la participación tanto en el campo de las necesidades de razón —que se expresan epistemológicamente en los juicios sintéticos a priori—, como asimismo en la esfera de los imperativos morales, imposibles de deducir empíricamente.

De ello se sigue que el hombre, a partir de lo que los hombres hacen, no debe derivar ninguna escala para medir lo que debieran hacer. Al plantear este fundamento con tal generalidad, Kant lo comparte, naturalmente, con la tradición del positivismo y también del empirismo radical; sólo que, tanto en su fundamentación como en el sentido y las consecuencias de esta afirmación de base, se manifiestan diferencias esenciales entre un caso y los otros. En Kant no se da la situación de que a partir de enunciados descriptivos no pueda

deducirse ningún juicio de valor, con lo cual la esfera entera de los valores y las normas morales deba quedar al arbitrio de cada quién, por ser imposible hablar de validez "objetiva" en el reino de los fines y los deberes. A la inversa; la cuestión es: si a partir de la observación del hacer humano no pueden surgir ninguna distinción entre bueno y malo, ninguna regla del deber, ¿cómo es posible descubrir tal distinción y tales reglas en la esfera autónoma de la razón práctica, cómo establecer las normas categóricamente obligatorias e independientes de la mera experiencia? ¿Consiguió Kant descubrir semejante territorio de lo necesariamente obligatorio en lo moral? ¿Es posible, en general, aspirar a tal hallazgo sin recurrir a las fuentes de la certidumbre religiosa?

Debo aquí dejar a un lado la última pregunta, por importante que sea. Quedémonos con esta cuestión, lógicamente independiente de ella: ¿puede perdurar de algún modo nuestra civilización sin la creencia en que la distinción entre bueno y malo, entre lo moralmente prohibido y lo ordenado, no depende de nuestra decisión eventual y así no coincide con la distinción entre provechoso y perjudicial? Pues dado que algo provechoso para un hombre o un grupo acarrea perjuicios para otros —así como, por supuesto, algo inconveniente para un mismo individuo o sociedad en un momento dado puede resultar benéfico a la larga—, en vista de que, en una palabra, no hay en general concepto de lo provechoso y lo perjudicial, es patente que la noción de que las reglas morales coinciden con los criterios utilitarios no procede de otra cosa sino del postulado de que no hay reglas morales. Kant sabía esto, claro está, y al oponerse al utilitarismo popular de la Ilustración sabía bien, asimismo, que no se trata de tal o cuál código moral, sino del ser o no ser de la diferenciación entre bueno y malo —y, con ello, del destino del hombre.

Muchas veces se le ha reprochado el haber sido un predicador ingenuo, al cual le eran ajenas las realidades de la vida y que esperaba que los hombres harían el bien gracias

a la pura conciencia del deber, sin ningún otro móvil. Nada más lejos de Kant que semejante visión. Al contrario: la ingenuidad al enjuiciar las motivaciones y procederes humanos reales estaba del lado de los optimistas utilitaristas ilustrados, quienes suponían —no sin excepciones, por cierto— que, después de la abolición de las instituciones políticas viciadas y de la superstición religiosa, retornarían los naturales instintos de solidaridad y concordia que concederían a la humanidad armonía permanente y ordenaciones sin conflicto. Kant no creyó en esto. El profesor de Königsberg, en su tediosa ciudad provinciana, veía más claro la naturaleza humana que los dandis intelectuales parisienses. No esperaba que la humanidad consiguiera corresponder, en su conducta de hecho, a los imperativos estatuidos por la teoría moral de él. Su teoría del mal radical, claramente enderezada contra el pensamiento utópico, no era ningún añadido casual a su antropología, sino que estaba estrechamente ligada con su doctrina del libre albedrío. La libertad incluye fatalmente no sólo la capacidad de mal sino también su realización. De ahí que escribiera, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que:

> aun cuando jamás hubiese habido acciones brotadas de tales fuentes puras, el que esto o aquello acontezca no es sin embargo cosa que venga a cuento, sino que la razón ordena, por sí misma e independientemente de cualquier fenómeno, lo que debe acontecer, y por consiguiente acciones de las que hasta ahora el mundo no ofreció ejemplo ninguno y de cuya conveniencia hasta mucho pudiera dudar quien todo lo funda en la experiencia, pero que no obstante la razón requeriría inflexiblemente...

Desde el punto de vista empírico, carece por supuesto de sentido la cuestión de la validez de los juicios de valor y de los criterios del bien y el mal; en la experiencia no se da nada como el bien y el mal, ya sometamos a tales conceptos

hechos psicológicos o sociales. Mucho peor fuera, sin embargo, que supusiéramos que tanto esta distinción como también las normas del deber pueden determinarse como válidas o inválidas sobre la base, ni más ni menos, de lo que nuestros mecanismos biológicos o los procesos históricos permiten verificar. Dicho más sencillamente, esto significa en el primer caso que, al seguir nuestras inclinaciones naturales, no sólo las seguimos sino que ello mismo nos justifica; o, en el segundo, que todo lo que históricamente se revela afortunado es también, automáticamente, atinado en lo moral. Los neokantianos han señalado muchas veces lo absurdo de esta última opinión, especialmente difundida entre los marxistas.

Menos que del llamado error naturalista —cuya insuficiencia lógica siempre fue recalcada por la filosofía empirista—, se trata de su significación cultural. Pues si se asume este punto de vista pseudohegeliano, se desprende obligatoriamente que para nuestro proceder sólo disponemos de un guía: debemos colaborar con lo que sea afortunado o que parezca prometer éxito. He dicho "pseudohegeliano" porque la orientación de Hegel, mirando atrás, le prohibía extender al futuro los juicios de valor históricamente determinados y con ello consagrar algo que acaso prometa triunfar en el futuro. No obstante, la actitud futurista de los neohegelianos, entre ellos Marx, descartó este freno y nos autoriza a descubrir en el proceso histórico las tendencias que tienen buenas perspectivas de triunfar, para adherírnosles por esa razón.

Esto es decisivo para la civilización. Si efectivamente renunciamos a la idea de que hay una diferencia entre lo bueno y lo malo, y de que hallarla no depende de nuestra decisión propia, sino que se nos da como algo concluso —ya proceda esto de la tradición religiosa o se acepte como postulado de la razón práctica kantiana—, entonces no existe realmente barrera ninguna que nos impida por motivos morales comprometernos con lo que sea, con sólo que nos parezca plausible, y así fomentar el triunfo de una tendencia que, en caso

de vencer, tendrá razón por definición, así ostente el nombre de Hitler o de Stalin. Responder que los hombres en la historia no han dado muchas pruebas impresionantes, que se diga, de que su proceder estuviera de veras sometido a los mandamientos del decálogo, significa precisamente caer en el error que Kant señaló. No se trata de un error lógico nada más, sino también antropológico —ya que antropológicamente impera una enorme diferencia entre una sociedad donde los criterios tradicionales sobre el bien y el mal se tienen por válidos, por mucho que sean infringidos, y otra donde sencillamente sean suprimidos y entregados al olvido—. La prescripción kantiana, según la cual las reglas del deber no pueden derivarse de lo que de hecho hacemos y tiene mayor importancia que tengamos conciencia de ellas, aunque a menudo las quebrantemos, sigue siendo la condición de toda sociedad que no quiera desmoronarse. La creencia en que el bien y el mal no dependen sustancialmente de acasos históricos, sino que tienen precedencia sobre todo azar, es el supuesto previo de toda cultura viviente. Y el legado filosófico de Kant es tan importante en este punto no sólo por haber expuesto rotunda y vigorosamente esta presuposición, sino también por haber mostrado que sólo puede conservar la validez en la medida en que se asocie con el principio que Kant compartía con Hume, a saber: que el deber nunca puede deducirse racionalmente a partir de la experiencia de lo fáctico.

La búsqueda de los criterios del deber generados en el proceso histórico de hecho, o en él ocultos, no representa ningún camino por el cual pudieran alcanzarse semejantes criterios en forma incondicionada. Pero criticar el empirismo sobre el fundamento de que no permite extraer tales criterios de la experiencia histórica y así deja en suspenso la cuestión de lo bueno y lo malo, no sólo es criticar lo que el empirismo tiene de mejor y más irresistible, es también una crítica moralmente defectuosa. Dado que en lo históricamente condicionado es imposible descubrir lo incondicionalmente

obligatorio, los intentos de determinar lo bueno y lo recto mediante especulaciones de filosofía de la historia no sólo resultan fallidos lógicamente, sino que son moralmente hipócritas; son intentos de legitimar el oportunismo moral. La intención es —según es posible observar invariablemente en los marxistas— justificar todo lo que convenga políticamente en un momento determinado, sosteniendo al mismo tiempo que es moral *en sí* y no en virtud de una decisión arbitraria. Lo cual se reduce a dar al oportunismo la forma de una rígida ley moral.

Resumiendo: sin la fe en que la diferencia entre bueno y malo no depende de decisiones individuales arbitrarias ni de ningunas circunstancias políticas, ni tampoco puede remitirse al contraste entre lo útil y lo dañino, sino que es irreducible, nuestra civilización está perdida. Y Kant emprendió el más considerable y poderoso intento de fundamentar esta irreducibilidad como cosa de la razón, no de la revelación.

Todo esto pertenece apenas, sin embargo, al marco más general de la doctrina de las costumbres kantiana, la mera existencia de la diferencia entre ser y deber, entre bien y mal. Sólo que como, para Kant, esta distinción está arraigada en la libertad de arbitrio —empíricamente indemostrable— de los seres dotados de razón, enlazando con ello a todos los seres humanos, resultaba natural llegar a la conclusión de que en todas las reglas específicas, mejor determinadas en cuanto a contenido, todos los hombres, tanto como sujetos de acciones morales y como objetos de la conducta moralmente juzgada, se hallan, simplemente como seres libres, en una y la misma situación. Lo cual significa que sus deberes y derechos mutuos son idénticos, en la medida en que se trata de seres humanos.

Toco aquí la cuestión clave en cuanto al significado actual del legado kantiano: la cuestión del llamado "hombre abstracto", al cual la jerigonza del historicismo —conservador

así como revolucionario— suele enfrentar el "hombre concreto". Y me propongo defender la herencia de Kant contra esta jerigonza del "hombre concreto".

Kant creía de hecho en la esencial igualdad de los seres humanos en su dignidad de sujetos libres y razonables. En este punto, de seguro, continuaba la doctrina iusnaturalista del siglo XVII, era seguidor de Pufendorf y Grocio, por mucho que fundara su doctrina en otros presupuestos antropológicos. Creía por consiguiente que todas las normas, en tanto son morales, han de referirse por necesidad a cada individuo, y que hay derechos, reivindicables sin excepción por todo hombre, de que cada cuál debe ser tratado por los demás hombres como fin en sí y no como medio.

Esto es precisamente lo que, tanto en la doctrina kantiana como en toda la doctrina del derecho natural, fue atacado a partir del comienzo del siglo XIX. No existe —reza la frase habitual— ningún hombre en general, sólo seres humanos concretos. Ahora bien, ¿qué quiere decir eso del hombre concreto? De Maistre hizo la famosa observación de que había visto a los franceses, los alemanes, los rusos, pero jamás a un "hombre". Con lo cual podría preguntársele si en verdad había visto a un francés, a un alemán o a un ruso. No: sólo conocería al señor Dupont, al señor Müller, al señor Ivanov, no a nadie que no fuese sino un francés, alemán o ruso. Aquella observación, en cambio, pone de manifiesto lo que pasa: el llamado hombre concreto no es tal cosa, no es ningún individuo; es un ser nacionalmente determinado, que es enfrentado como tal al "ser humano en general", al hombre, pues, igual a cualquier otro en dignidad.

En la doctrina del derecho natural, incluyendo la de Kant, se postula que a todo hombre, en virtud de la naturaleza humana general, corresponden derechos fundamentales. El requerimiento kantiano de que sólo debemos considerar a los seres humanos como fines en sí mismos, y así a cada uno

separadamente, quiere decir que ningún hombre puede ser propiedad de otro y que la esclavitud contradice el concepto humano. Si se rechaza, sin embargo, en nombre del "hombre concreto" la existencia de lo humano general, se niega a la vez con ello el único fundamento del principio de los derechos humanos. Tal principio, pues, sólo es válido bajo el supuesto de que hay derechos que cada quien puede reivindicar sencillamente como hombre; bajo el supuesto de la igual participación de cada cual en la naturaleza humana —con otras palabras: de acuerdo con el "hombre abstracto"—. El "hombre concreto", en cambio, según acostumbra emplearse la expresión, sólo es "concreto" en el sentido de que no es determinado por su ser hombre sino por una categoría más específica, y a partir de esta posición es indiferente qué distinga a esa categoría más específica —una raza, una clase, una nación—. El propósito ideológico que fundamenta la jerigonza del "hombre concreto" es, en todos los casos, despojar de fuerza el principio de los derechos humanos o declararlo nulo, y tolerar unas partes de la humanidad, en tanto otras son consideradas como objetos naturales. Y esto significa de hecho —si bien no en las declaraciones ideológicas— legitimar la esclavitud.

Un interesante ejemplo ofrece a este respecto la llamada "nueva derecha" francesa. En mi opinión, debe ser tomada en serio. Se distingue por cierta apertura, por su consecuencia y su disposición a hablar sin evasivas. Esta gente suele ser estigmatizada como racista y aun como nazi. A lo cual responden que nunca han defendido ninguna teoría que habla de razas superiores e inferiores, ni proclamado ningún antisemitismo u odio racial. Es verdad que no han propagado semejantes doctrinas. Su inspiración no parece derivar del nazismo. Se trata más bien de una continuación de la vieja tradición antiilustrada, cuyas anteriores manifestaciones pueden hallarse en De Bonald, De Maistre, Savigny, después

Nietzsche y finalmente Sorel. Su ideología se expresa como reacción contra el "hombre abstracto" en el nombre del hombre históricamente determinado. El número de enero-marzo de 1981 de su revista *Éléments* está enteramente consagrado a la lucha contra la teoría de los derechos humanos y lleva por título "Droits de l'homme: le piège" ("los derechos humanos: la trampa"). No afirman que haya razas mejores, pueblos de señores, etc. Dicen, primero, que la teoría de los derechos humanos, de cualquier modo como la filosofía moderna quiera plantearla, es de origen judeocristiano, bíblico —lo cual es verdad—. Se afirma acto seguido que esta teoría no es deducible en modo alguno a partir del material histórico, y que sólo como concepto biológico representa la humanidad una unidad, pues de otro modo no existe humanidad ninguna, en sentido cultural. Diversas cristalizaciones "orgánicas" de las culturas generaron sus propios sistemas de normas y de valores, en tanto que la teoría de los derechos humanos expresaría un imperialismo cultural que trataría de imponer a todas las demás civilizaciones nuestro punto de vista peculiar, judeocristiano, aniquilando con ello toda diferencia. Los ideólogos de la "nueva derecha" son paganos y como tales se presentan. Pretenden volver a una concepción del hombre prebíblica, supuestamente griega, y adoptar como base de toda antropología posible las culturas reales, históricamente desarrolladas (en puesto de abstracciones filosóficamente destiladas del hombre en general).

Ahora bien, es de hecho cierto —y tanto Kant como los neokantianos tenían de ello plena conciencia— que el concepto de humanidad carece de cualquier descripción empírica en sentido cultural, que no puede brotar legítimamente ni de la investigación antropológica ni de la histórica, sino que debe ser fundado moralmente. Otra cuestión es, repito, si semejante fundamentación será concebible merced a la postulación de enunciados absolutamente autónomos de la razón práctica, y así sin recurso a la tradición religiosa. En

ambos casos, sin embargo, hay que reconocer que el concepto de humanidad en sentido cultural —concepto presupuesto en cualquier reconocimiento de los derechos humanos— es construible sólo moralmente, mas no empírica o históricamente.

Si se prescinde de tal concepto, como en el ejemplo citado, y de paso, en consecuencia, del fundamento de los derechos humanos universales, no hace falta nada más a fin de legitimar la esclavitud y el genocidio, sin que por ello, naturalmente, sea obligatorio fomentarlo, ni en este ni en otro caso. Basta que quienes viven en una civilización específica estén en condiciones de considerar objetos naturales a los seres humanos de otras civilizaciones. A fin de comer langostinos o manzanas, por ejemplo, ciertamente no nos hace falta una especial teoría que nos persuada de la inferioridad de los langostinos o las manzanas en comparación con el hombre; son objetos naturales y con eso nos basta. Sólo que puede obtenerse también el mismo resultado con los hombres, ya se determinen las otras porciones de nuestro género biológicamente, según categorías de raza, o históricamente, merced al vínculo con una nación o una cultura; basta con olvidar por principio de cuentas el desdeñado "hombre abstracto".

Otro tanto acontece cuando la "concreción" es descrita en categorías de clase; la jerigonza del "hombre concreto" se presenta a menudo en las distintas variantes de la ideología marxista. Como es sabido, el legado marxiano es en este punto, como en muchos otros, ambiguo. Por un lado creía Marx que los hombres, una vez liberados de la necesidad de venderse como fuerza de trabajo —los hombres del comunismo, pues—, retornarían a la auténtica individualidad, que les arrebató la economía de mercancías del capitalismo. Por otra parte, esperaba que este individuo del porvenir se identificaría plena y espontáneamente con la sociedad, y que habría una técnica social para establecer esta unidad, a saber: la abolición de la propiedad privada y la centralización de

todos los procesos de producción en manos del Estado. En esta perspectiva, lo de la llamada libertad "negativa", tal como la proclamó la Revolución francesa, se le antojaba intrascendente, ya que dicha libertad presuponía conflictos de intereses entre individuos y de este modo no pasaba de expresar específicamente las condiciones de la sociedad burguesa, mientras que en la soñada comunidad del futuro los intereses y aspiraciones del individuo no serían en modo alguno restringidos por las necesidades de otros, sino por ellas apoyados.

Desde el principio —y no desde la victoria política del marxismo, un tanto modificado, como ideología oficial del estado policiaco— esta idea fue censurada, sobre todo entre los anarquistas, como anticipación de una esclavitud de Estado; acertadamente, en mi concepto, ya que la estatificación de todo significa estatificación del hombre. Contra ello no había en la doctrina ninguna barrera, en forma de reconocimiento de los derechos inalienables, y así inenajenables, del individuo, dado que la sociedad burguesa se halla dividida en clases enemigas. Se diría que el reconocimiento de los derechos humanos universales significaría abrir una brecha en el principio de la lucha de clases, cuando que en la comunidad consumada los individuos podrían, de por sí y sueltamente, identificarse con la "totalidad".

Esto lo vieron los neokantianos "socialdemócratas", como Cohen o Vorländer. El principio kantiano según el cual el ser humano siempre debe ser considerado un fin en sí y jamás un medio —o sea cada quién un individuo, no el miembro de una nación, una clase, una raza, un Estado, una civilización—, ¿no confluía en su sentido con la idea principal del socialismo —tal argumentaban—, según la cual los hombres han de liberarse de las condiciones en las cuales funcionan como objetos o mercancías y no como sujetos morales? La idea socialista sólo puede pervivir, pues, apropiándose el postulado fundamental de Kant. La filosofía marxista de

la historia no ofrece nada al respecto, a decir verdad. Sin embargo, es conciliable sin contradicción con la teoría kantiana si se renuncia a la pretensión —sin esperanza y moralmente peligrosa— de haber superado la dicotomía entre hechos y valores, entre realidades históricas e ideas normativas. Por supuesto, semejante pretensión era objeto de burla para los ortodoxos, quienes suponían que la idea socialista no requería ningún fundamento ético particular, ya porque (en opinión de muchos marxistas alemanes) no representara sino un análisis no axiológico del acontecer histórico, o porque (como sostuvieron luego Lenin y Trotski), fuera de la técnica de la lucha de clases, no existe ética ninguna, ni puede existir.

El significado de esta contraposición es hoy incluso más patente y claro que en aquella época. El escarnecido "hombre abstracto" de Kant, que sólo debe considerarse como fin en sí, lo es cada uno de nosotros, amenazado en su libertad, su vida, su derecho de ciudadano y de autodeterminación, por la expansión del totalitarismo. Es posible decir, por supuesto, que el principio kantiano no debiera interpretarse de un modo tan utópico, palpable. . . como si fuese posible reemplazar las llamadas relaciones fácticas entre los hombres por las puramente personales. Ni que decir tiene, hay campos de la vida donde los hombres figuran como representantes de instituciones y no como personas. Hay en la vida planos de comunicación burocráticos y técnicos, e imaginar que podrían ser eliminados sería una fantasía ingenua. Aun así es posible deducir a las claras de nuestro principio, en el sentido de Kant, si es aplicable, y en qué medida, a luchas, conflictos, guerras. Pero incluso cuando este principio es reducido al mínimo, sostiene que ningún hombre puede ser propiedad de otro; prohíbe por consiguiente toda clase de esclavitud.

En los viejos tiempos esclavistas, había seres humanos —algunos, pues— directamente en poder de otras personas, como si fuesen una cosa cualquiera, susceptibles de compra

y venta. En la economía de mercado —decían los socialistas neokantianos—, los hombres aparecen sin cesar como mercancías, pues aun cuando sean personalmente libres, están forzados a vender en el mercado su trabajo, sus fuerzas y dotes personales. Hay que reconocer, no obstante, que reemplazar esta condición por otra en la cual los seres humanos se tornan propiedad del Estado —y en esto consiste la idea principal del comunismo— significa sustituir algo muy defectuoso por algo *infinitamente peor.* La esclavitud de Estado, que inevitablemente sigue a la nacionalización total, no tiene teóricamente límites, una vez abandonado el principio del valor inintercambiable de la persona. Sin él, la idea socialista *debe* inevitablemente degenerar en socialismo esclavista, en una sociedad donde los individuos son reducidos a partículas elementales del proceso productivo.

Repito: es importante, pero secundario en este contexto, de qué manera pierdan los individuos su condición de seres autónomos y se vuelvan objetos; ya sea porque nos arroguemos el derecho de considerar como objetos a los hombres de otras razas, naciones, culturas o, acaso, porque consideramos como valor supremo una nación ante la cual los individuos no pasan de figurar como miembros de un organismo mayor —si no es que a un Estado omnipotente se le reconoce el derecho de manejar a los seres humanos como instrumentos suyos—. Da igual, así, que el correspondiente principio se redacte según categorías biológicas, históricas o culturales: en todos los casos la jerigonza del "hombre concreto" sirve de base a la esclavización. Tanto las doctrinas directamente racistas como las filosofías que proclaman una mutua clausura entre las culturales —y con ello la imposibilidad de emplear un concepto general del hombre— resultan, desde este punto de vista, no menos enemigas de la humanidad que las ideologías comunistas-totalitarias. Su comunidad negativa reside justamente en su denegación del ser del hombre como

categoría universal, aplicable a cada hombre individual y sólo a él, y en la cual se ratifica la inviolabilidad, irreemplazabilidad e inintercambiabilidad de la persona. Son todas tanto antikantianas como anticristianas y antihumanas.

El reconocimiento del principio de los derechos humanos por algunos Estados comunistas —reconocimiento a contrapelo, por motivos políticos y, por supuesto, sólo de palabra— no altera esto ni más ni menos que la resistencia de los movimientos racistas o radical-nacionalistas a negar abiertamente dicho principio. Los detentadores del poder en los Estados comunistas saben bien (y están en lo cierto) que contradice su ideología, por mucho que hoy sean pocos quienes se atrevan a decirlo. Mao Tse-tung representó una excepción digna de elogio al juzgar explícitamente la teoría de los derechos humanos como una invención burguesa.

En una palabra: si bien la idea de la dignidad humana como algo reconocido por igual a todo hombre es anterior a Kant y, de hecho, de origen bíblico, a Kant le debemos no sólo el intento de fundamentarla independientemente de la religión revelada, sino asimismo de clara diferenciación de esta idea con respecto a todo lo que pudiera descubrirse en la investigación antropológica, histórica, psicológica y, en general, empírica. Gracias a él sabemos que nuestro conocimiento de la historia o la etnología nos permite reconocer la validez de esta idea igual de poco que el conocimiento de la fisiología, y que es sumamente peligroso no advertirlo. Si se intenta deducir los derechos humanos a partir de la materia histórica o antropológica, serán siempre los derechos exclusivos de algunos grupos, de razas, clases, naciones, que con demasiada facilidad se atribuyen autorización para subordinar a otras, aniquilarlas o esclavizarlas. La humanidad es un concepto moral. Y sin reconocer esto no tenemos ningún buen fundamento para desafiar a las ideologías de la esclavitud.

En elogio del exilio

El intelectual en el exilio, personaje familiar para el siglo xx, puede jactarse de pertenecer a una ilustre prosapia intelectual que se remonta hasta Anaxágoras, Empédocles y Ovidio, y pasando por Dante, Occam y Hobbes, llega hasta Chopin, Mickiewicz, Herzen y Victor Hugo. Bastante más a menudo, sin embargo, los modernos expatriados no han sido víctimas del exilio propiamente dicho sino refugiados. Ni físicamente deportados de sus países, ni proscritos por la ley, lo que han hecho ha sido escapar a la persecución política, a la cárcel, a la muerte, o simplemente a la censura.

La distinción establecida es importante por los efectos psicológicos que derivan de la particular situación de estos últimos. Muchos de ellos, al apartarse voluntariamente de regímenes tiránicos, no pueden liberarse de un sentimiento de malestar. Ya no se encuentran expuestos a los peligros y a las privaciones que cotidianamente recaen sobre sus amigos, o sobre el país entero con el cual se identifican. Cierta ambigüedad es por lo tanto inevitable, ya que no existen reglas estrictas que permitan distinguir el autoexilio justificable del injustificable. Es fácil advertir que nada se habría ganado con que Einstein o Thomas Mann hubieran permanecido en la Alemania de Hitler, o con que Chagall no hubiese abandonado la Vitebsk sometida al régimen soviético. Pero son numerosos aquellos que viven en la Unión Soviética o en Polonia y se rehúsan tercamente a emigrar —pese a que las autoridades de esos países los embarcarían gustosamente hacia tierra extranjera—, para exponerse en cambio a sabiendas a la cárcel, la persecución y la miseria. ¿Quién se atrevería a decir que están equivocados? Solzhenitsyn y Bukovsky tuvieron que ser esposados y sacados a empellones

de su patria para seguir la misma y triste suerte de unos doscientos intelectuales rusos de gran importancia a quienes las autoridades soviéticas desterraron poco después de la Revolución. Muchos líderes de Solidaridad rechazaron pagar la libertad que se les ofrecía al precio de la emigración; algunos siguen en la cárcel; otros, probablemente, ingresarán en ella pronto. Milan Kundera abandonó Checoslovaquia, Czeslaw Milosz abandonó Polonia, y ambos produjeron a partir de sus experiencias grandes obras de la literatura moderna; Havel permaneció en su tierra y lo mismo hizo Herbert; y es mucho lo que debemos a todos ellos. *Doctor Faustus* y las novelas de Nabokov son fruto de la emigración, como lo son también las obras de Conrad, de Ionesco y de Koestler; sin embargo, *El archipiélago Gulag* no hubiera podido ser escrito en el destierro. No es posible, en suma, establecer criterios universales para dictaminar en qué condiciones, de ser viable, el autoexilio es preferible.

Cuando hablamos de un "intelectual en el exilio", pensamos casi automáticamente en alguien que ha escapado a una u otra forma de tiranía y, en consecuencia, suponemos que el exilio —aun cuando haya sido impuesto— es por varias razones de peso preferible a otras alternativas, cuando no claramente mejor. Una de las especialidades rusas (que hace viable el gran tamaño del país) es el exilio interior, un exilio que resulta una doble calamidad para su víctima, porque no sólo la obliga a emigrar de su comarca natal sino que además la sigue sometiendo al mismo régimen de antes (por supuesto, como en todo, se dan en estos casos diferentes grados de la miseria: basta con comparar el exilio de Pushkin en Crimea y Odessa con el de Sajarov en Gorki). Pero, dejando de lado el exilio interior, cabe advertir que en el exilio a secas son obvias tanto las ventajas (libertad) como las miserias (desarraigo, enormes dificultades con las lenguas extranjeras, etc.). No es tan obvia, en cambio, la posible respuesta a la pregunta siguiente: ¿el exilio es meramente un

mal menor, u ofrece privilegios insospechados a quienes se encontraban antes firmemente arraigados a su suelo natal?

En busca de una respuesta, podríamos recordar las vicisitudes de los más calificados expertos en materia de exilio, de los exiliados por excelencia, los judíos. Mientras vivieron en guetos, su identidad quedó protegida bajo una coraza de complicadísimos ritos y tabúes (tal vez la propia complejidad de su ley hizo posible su supervivencia: un hombre piadoso no podía vivir entre gentiles y observar al mismo tiempo todas las costumbres de los suyos, tan numerosas que forzaban a los judíos a vivir juntos y los libraban de disolverse en su entorno cristiano). Y en esas condiciones pudieron producir talmudistas y comentadores notables, pero su vida cultural no trascendió nunca de su núcleo. Geográficamente, vivieron por generaciones enteras como expatriados; pero dentro de los guetos no se sentían por ningún concepto extranjeros: conservaban tenazmente, en el corazón y en el pensamiento, a la tierra natal perdida e imaginada, y se mostraban más o menos indiferentes al mundo cultural de los gentiles. A un asideo no le importaba mucho, en términos culturales, vivir en Varsovia, Shangai o Buenos Aires; era el depositario de la fe, y esto le bastaba para alimentar su vida mental.

En cambio, cuando las murallas de los guetos comenzaron a desmoronarse con la llamada "emancipación" (hay que tener conciencia del carácter ambiguo de tal término pese a su carga positiva), los judíos invadieron el espacio espiritual de Europa en una avanzada prodigiosa y asombrosamente rápida. Algunos de ellos, como Marx, Freud y Einstein, fueron auténticos conquistadores del mundo; otros se abrieron lugar, por millares, en las élites de todos los campos de la civilización: las ciencias, las artes, las humanidades y la política. Sólo al exiliarse de su exilio colectivo, por así decirlo, se convirtieron en exiliados en el sentido moderno de la palabra. Por mucho empeño que hayan

puesto en lograrlo, no consiguieron perder del todo su antigua identidad y ser asimilados con reserva (o esto es al menos lo que sucedió en la mayoría de los casos); en todas partes, la población autóctona los veía como a extraños, y fue probablemente esa condición incierta, esa falta de una identidad definida, lo que les permitió llegar a una visión más clara y a cuestionamientos más profundos que los de aquellos que están satisfechos con su sentido, natural y heredado, de pertenecer a algún sitio. Y hasta añadiríamos que fueron los antisemitas (mientras no manifestaron sus ideas en términos de cámaras de gas) los que en gran medida impulsaron a los judíos a sus logros extraordinarios, ya que al cerrarles el camino hacia la seguridad moral e intelectual en que vivía el resto de la comunidad —francesa, polaca, rusa o alemana—, les confirieron la posición privilegiada del forastero.

Que el forastero goza de una posición privilegiada por sus posibilidades cognoscitivas, es algo tan sabido como irrefutable. Un turista ve a menudo lo que el nativo no advierte porque es parte natural de su existencia (pensemos en ese turista llegado a América que se llamaba Alexis de Tocqueville). Para los pueblos del Libro, tanto judíos como cristianos, el exilio es sin duda la condición normal e inevitable de la humanidad sobre la tierra. Más aún, podría afirmarse que el mito del exilio, bajo diferentes formas, ocupa un lugar central en todas las religiones y en toda genuina experiencia religiosa. El mensaje fundamental encerrado por todo culto religioso es que nuestro hogar está en todas partes. Sin embargo, como sabemos, hay por lo menos dos interpretaciones prácticas radicalmente diferentes de dicho mensaje; éste puede encerrar desprecio por las realidades terrenales y en ocasiones por la propia vida, que no nos ofrece más que miseria y sufrimiento —conclusión que suele adoptar la sabiduría budista—; pero también puede implicar la noción —y ésta es la interpretación que prevalece en la corriente central de la civilización judeocristiana— de que el exilio proporciona al

género humano una gran oportunidad, aprovechable para regresar al seno de Dios padre. El desprecio total por la materia, el cuerpo y las realidades terrenas, fue un fenómeno marginal en la historia del cristianismo. En su esencia, el concepto de vida cristiana puede ser resumido de esta manera: vivimos en el exilio y no debemos olvidarlo nunca; por lo tanto, todos los propósitos y todos los bienes temporales deben ser vistos como relativos y secundarios; con todo, son reales y es nuestro deber valernos de ellos; la naturaleza es un adversario que debe ser conquistado, no negado.

Supongamos que los teólogos están en lo cierto y que nuestros progenitores del Edén, aun cuando hubieran resistido a la tentación y hubieran logrado permanecer dichosamente ajenos a la existencia del Bien y del Mal, habrían adquirido de todas maneras el conocimiento del amor carnal y habrían producido una descendencia. El género humano así originado no sería entonces tal como lo conocemos: una raza capaz de crear. Fueron la *felix culpa* y el exilio subsiguiente, lleno de miserias y de peligros, los que arrancaron a nuestros padres de su celestial seguridad y, exponiéndolos al mal, los riesgos, el esfuerzo y el sufrimiento, establecieron las condiciones necesarias a la existencia humana. La creación es hija de la inseguridad, de aquella clase de exilio, de la experiencia del hogar perdido.

La filosofía puede, simplemente, negar el hecho del exilio —o más bien ocultárnoslo, como replicarían los cristianos—; eso hicieron los seguidores del empirismo, el naturalismo, el materialismo y el cientismo. Puede también aceptar el hecho y tratar de abrir un camino de vuelta hacia una reconciliación final del hombre con el Ser —tal es el enfoque hegeliano de la cuestión—. O puede aceptar el hecho pero negar que haya remedio a nuestra condición, condenándonos por lo tanto a una infinita nostalgia del inexistente paraíso —deprimente punto de vista que la filosofía existencial de nuestro siglo ha expresado inmejorable-

mente recogiendo, al hacerlo, la más amarga cosecha del Siglo de las Luces.

La noción cristiana del primer exilio puede hacerse extensiva al segundo, el que llamamos "exilio del exilio", y aun a un tercero y a un cuarto. (Es posible argüir, por ejemplo, que Spinoza conoció un cuarto exilio cuando fue excomulgado de la comunidad judía, la cual se había exiliado en Amsterdam a consecuencia de su expulsión de Portugal, país en que viviera anteriormente como exiliada del Eretz, que era a su vez el lugar recibido de Dios cuando su exilio del Edén.) Todo exilio puede verse lo mismo como una desgracia que como un desafío; puede convertirse en causa de abatimiento y de pena, o en fuente de un doloroso ánimo. Podemos usar una lengua extranjera sencillamente porque nos vemos obligados a hacerlo, o tratar de descubrir en ella tesoros lingüísticos que, por pertenecerle en forma exclusiva y por ser intraducibles, enriquecen no sólo nuestra capacidad técnica de comunicación sino también y sobre todo nuestra mente. Podemos confrontar nuestra perspectiva de forasteros con la de los nativos y sembrar así un inquietante malestar mental que con frecuencia resulta productivo y benéfico para ambas partes. Hay de ello abundantes ejemplos en la historia moderna. Que yo sepa, no se cuenta con estudios que examinen específicamente el papel cultural de las diferentes formas de exilio, individual o colectivo, en la historia de Europa; y sin embargo es indudable que, sin las numerosas expulsiones y autoexpulsiones infligidas por motivos religiosos o políticos, sin todos esos nómadas o refugiados, la vida intelectual y artística de Europa sería muy diferente de lo que es. Pensemos en los hugonotes de Inglaterra y de Holanda; en los cristianos radicales y en los unitarios de Italia, que buscaron un refugio en la (entonces muy tolerante) Polonia de la segunda mitad del siglo XVI; en los unitarios polacos que promovieron en Europa occidental los albores del Siglo de las Luces en la segunda mitad del siglo XVIII; en los judíos

expulsados de los países ibéricos; en los refugiados provenientes de los países comunistas de la Europa central y oriental. Todos ellos hicieron contribuciones, a veces fundamentales, a la civilización de las naciones que los acogieron —aun cuando en ocasiones hayan estado lejos de ser bienvenidos o fueran recibidos con desconfianza—. Los emigrados del Tercer Reich tuvieron un impacto extraordinario en la vida intelectual de los Estados Unidos (hay quienes dicen que fue un impacto negativo, ¿pero quién conoce el balance definitivo?).

Debemos aceptar, así sea a regañadientes, que vivimos en una era de refugiados, de emigrantes, de vagabundos, de nómadas que se desplazan sobre los continentes y se levantan los ánimos con el recuerdo de una patria étnica o espiritual, divina o geográfica, real o imaginaria. Un total desarraigo es intolerable; equivaldría a una ruptura total con la existencia humana. Y un perfecto cosmopolitismo, ¿es acaso posible? Diógenes Laercio nos informa que Anaxágoras, cuando le preguntaron si echaba de menos su tierra natal, respondió que efectivamente la echaba de menos, pero lo hizo señalando el cielo. Hay quienes asumen hoy actitudes semejantes, negándose a reconocer que algún interés o alguna lealtad en particular los une a la comunidad de la que son originarios. Sería difícil establecer en qué medida lo declaran de buena fe.

Además de aquellos que han escapado de alguna tiranía o que han sido expulsados de su tierra, hay naciones enteras de individuos que, sin haberse movido del suelo natal, se ven despojados del derecho a ser ciudadanos de su patria y sólo son ciudadanos de un Estado, porque en su patria impera un poder extranjero. Tal es el destino —temporal, esperémoslo así— de las naciones de la Europa central y del este. Esa división entre un Estado al que no sienten suyo, aunque éste se declare su amo, y una tierra natal de la que se sienten los custodios, los ha reducido a la ambigua condición de un exilio a medias. La ambición de un Estado que usurpa

la soberanía es privar a sus súbditos de su memoria histórica distorsionándola y falsificándola según los requerimientos políticos del momento. Y esa memoria colectiva es lo que ellos tienen por patria. La mitad de Europa conoce esta suerte de desarraigo. ¿Qué puede esperar la otra mitad? ¿Acaso el mundo entero puede ser arrastrado hacia ese exilio interior, ese exilio a medias? ¿Quiere Dios recordarnos, no sin rudeza, que el exilio es la condición permanente de la raza humana? Se trataría de un recordatorio en verdad despiadado, aun cuando lo mereciéramos.

Traducción de Ulalume González de León

SOBRE EL DILEMA DEL LEGADO CRISTIANO

El desquite de lo sagrado en la cultura profana

Las estadísticas son, o parecen, indiscutibles, cuando demuestran la declinación de la religiosidad y el aumento del indiferentismo religioso que acompañan, casi en todas partes, a la urbanización y la expansión de la instrucción general. El grado de religiosidad es evaluado, en estas investigaciones, según el grado de participación en los ritos (frecuentación de las iglesias, bautismos, confirmaciones, matrimonios religiosos, funerales, etc.) y según la distribución de las respuestas a las encuestas a propósito de algunas creencias tradicionales. Es por lo demás el único modo como los fenómenos de la religiosidad se dejan captar en una forma mensurable. Nada tiene de sorprendente, pues, que deseemos saber más: nos gustaría conocer el sentido cultural de estos cálculos, así como su valor predictivo.

Aquí, sin embargo, nos hallamos en la arbitrariedad, como en todos los casos en que intentamos captar la significación y adivinar el porvenir de los procesos globales de la sociedad humana. Por modesto que sea el número de certidumbres de que disponemos en las previsiones globales, una cosa parece ser bastante segura: el método menos válido consiste en la extrapolación ilimitada de las curvas establecidas una vez, pues cada curva se quiebra en determinado punto —y esto en todos los dominios de la vida—. Hará unos quince años, en plena explosión de la enseñanza universitaria, era sencillo calcular en qué año el número de los sabios sobrepasaría al de los seres humanos. Convengo en que éste es un contraejemplo fácil. Es igualmente fácil predecir que la curva actual de acrecentamiento de la población no alcanzará el punto donde habría un hombre por centímetro cuadrado.

En cualquier caso, también existen en abundancia ejemplos menos simplistas (aunque también menos calculables). En el siglo XIX todos los motivos parecían confirmar la convicción racional según la cual los sentimientos nacionales estaban en vía de extinción rápida, desplazados por las fuerzas que impulsaban fatalmente la cultura humana hacia la unificación definitiva y hacia la universalidad. No hay ni que decir que cuando la plana realidad se opone a estas predicciones racionales, cuando volvemos a hallarnos frente a un formidable crecimiento de los nacionalismos por todo el mundo, no nos hacen falta demasiados esfuerzos para explicar estos fenómenos con una convicción no menos racional que la que acompañó a las profecías exactamente opuestas de otros tiempos.

Nada más sencillo, en efecto, que explicar después del hecho la necesidad y la *razón* histórica de los acontecimientos; pero la contingencia de la historia se mofa de nuestras predicciones. Las vicisitudes de la vida religiosa tienen igualmente su lugar entre las pruebas —si aún hicieran falta— de nuestra torpeza para predecir o profetizar; contribuyen intensamente a convencernos de que las mutaciones —imprevisibles por definición pero fácilmente racionalizables no bien han acontecido— determinan el curso de las cosas en mayor grado que pretendidas leyes. Cuando se recopilan estadísticas de la asistencia a misa, que cubren algunas decenas de años, y cuando se afana uno por forjar a partir de ellas una ley de la historia, ¿se está siguiendo un método científico?

A decir verdad, se sigue rindiendo tributo a prejuicios filosóficos del evolucionismo aplicado a la ciencia de las religiones, prejuicios heredados directamente de los estereotipos progresistas del Siglo de las Luces. Es verdad que, en la ciencia contemporánea de las religiones, este evolucionismo ha sido prácticamente abandonado; sin embargo, no deja de influir sobre los espíritus que pretenden ser esclarecidos y que, al respecto, conforman en gran medida la educación pública.

Puede leerse muy a menudo en los periódicos que la política ha reemplazado a la religión, que el psiquiatra ha tomado el lugar del sacerdote y que las utopías tecnológicas han suplantado a los sueños escatológicos. Todo esto parece plausible a primera vista, y confirmado por la observación cotidiana, que muestra a los intelectuales que los intelectuales buscan asistencia espiritual junto al psiquiatra antes que en el confesonario, que leen mucho más los grandes semanarios que los boletines parroquiales, o que más gente contempla por la televisión el lanzamiento del Apolo de la que asiste a misa el domingo.

No obstante, para elevar estas observaciones al rango de una ley de la historia hay que admitir mucho más de lo que autorizan por sí solas. Hay que haber aceptado el estereotipo del evolucionismo según el cual tanto la magia como la religión misma no son más que técnicas ineficaces, que llenan los vacíos de nuestro saber y de nuestros poderes prácticos. Ahora bien, nada menos seguro que esto. Si fuese cierto que la magia no es sino una técnica falsa, apoyada por asociaciones contingentes y nexos inexistentes en la naturaleza, su persistencia sería absolutamente inconcebible, en vista de su ineficacia: allí podría verse la prueba de que nuestro sistema nervioso, regido por las leyes de los reflejos condicionados, es inferior al de todos los demás animales, ya que no es capaz de operar la abolición de los reflejos fundados en vínculos inexistentes. Si fuera cierta esta explicación, la supervivencia misma de la humanidad sería un milagro incomprensible, por no hablar de sus extraordinarias realizaciones tecnológicas.

Otro tanto puede decirse de la idea según la cual las creencias propiamente religiosas se reducen a instrumentos prácticos, de los cuales se sirven los hombres en los dominios que participan del azar, cuando no son capaces de dominarlos por otros medios. Si la creencia religiosa procede de un deseo de dominio, no se comprende por qué y cómo esta actitud pura-

mente técnica habrá podido conducir a la imaginación del hombre a una aberración tal como la búsqueda de significaciones latentes y técnicamente inutilizables detrás de los fenómenos empíricos, por qué y cómo se formó el sentimiento de lo sagrado. No intento en lo más mínimo construir una teoría general del sentido de la religión; tan sólo subrayo que las predicciones concernientes a la desaparición del fenómeno religioso en nuestra cultura se apoyan menos en estadísticas sencillas que, con mucho, en cierta interpretación de dichas estadísticas, deducida a su vez de una metafísica arbitraria de la naturaleza humana. La situación es la misma si se trata de una teoría que concibe la religión como una técnica aplicada a los fenómenos naturales o si se trata de otra teoría que ve en ella una técnica de adaptación a las instituciones sociales; la situación es pues la misma si se aplica a la religión una interpretación inspirada por Durkheim o por Marx.

Es indiscutible —¿será preciso insistir?— que en una época no demasiado alejada de nosotros las categorías religiosas absorbían a casi todas las demás; que casi todas las formas de la cultura, todos los vínculos humanos, las aspiraciones y los conflictos, estaban dotados de una significación religiosa, y que se ha perdido mucho de esta universalidad. Ya no se experimenta necesidad de buscar en la tradición religiosa la explicación causal de los fenómenos de la naturaleza, o de extraer de ella inspiración ideológica en caso de conflictos sociales. Parece agotado el tiempo en que las categorías y las sanciones religiosas conocían una aplicación universal. Con todo, el hecho de que los sentimientos, las ideas, las imágenes y los valores religiosos se prestaran a todos los usos, que pudieran funcionar en calidad de instrumentos en todas las cristalizaciones de la vida social y en todas las formas de la comunicación —este hecho, digo, no sólo no apuntala la teoría instrumental de lo sagrado, sino que corrobora, antes bien, lo contrario.

Para que los valores religiosos puedan ser atribuidos a los intereses y aspiraciones "profanos" es preciso que dichos valores hayan sido reconocidos como tales, previamente, e independientemente de aquellos intereses y aquellas aspiraciones. Para que sea posible defender no importa cuál causa diciendo que "Dios está de mi parte", es preciso que la autoridad de Dios sea ya reconocida y no inventada *ad hoc* para esta causa. Lo sagrado debe estar presente antes de poder ser explotado: es pues absurdo decir que lo sagrado no es más que el instrumento de todos los intereses posibles que lo han puesto a su servicio. Lo que se esconde en la interpretación instrumentalista de lo sagrado es la ilusión intelectualista: el sentido cultural de un zapapico puede ser íntegramente captado en el uso que de él hace el jardinero (o un uso secundario, dado que puede servir también para matar a un hombre); pero decir que las ideologías, los valores morales o los valores religiosos son inteligibles de la misma manera significa no solamente malconocer todo lo que distingue a la cultura humana y el esfuerzo inmediato de la adaptación biológica, es tornar incomprensible esta cultura; si hubo transición desde una etapa en la cual las necesidades humanas se expresaban directamente hasta otra en la cual se comenzó a invocar la sanción de lo sagrado para expresarlas, o a buscar apoyo en el "vuelco ideológico" —entonces esta transición no se explica en modo alguno por el contenido de las necesidades—. Por consiguiente, lo que debía recibir explicación sigue siendo igual de misterioso.

Estas consideraciones generales no aspiran a negar la evidencia del fenómeno que se designa de ordinario con el término de "secularización": tienden sencillamente a indicar que el sentido de este fenómeno está lejos de ser inmediatamente inteligible, y que la designación se presta a confusiones, por abarcar varios procesos que no van generalmente unidos.

Si "secularización" (en el mundo tradicionalmente cristiano) significa la disminución de la participación en las

actividades de los organismos cristianos tradicionales, es identificable con certeza, si bien es muy exagerado decir que sus causas sean evidentes; si sigue invariablemente a los procesos de la industrialización, ambos fenómenos no llevan en modo alguno el mismo paso ni siguen una ley aprehensible. Las sociedades más avanzadas industrialmente están lejos de ser las más "secularizadas" en este sentido. Si, no obstante, se identifica este proceso de secularización con el decaimiento de la necesidad religiosa, la cuestión se torna mucho más dudosa. Si se postulara que todas las funciones de la religiosidad están en trance de ser irreversiblemente acaparadas por las instituciones profanas, al mismo tiempo todos los síntomas de renacimiento religioso, que bien conocemos, se nos tornarían incomprensibles. No pienso sólo en los fenómenos de renacimiento al margen o fuera del cristianismo tradicional, en toda la extraordinaria proliferación del interés por lo oculto, por la magia y las artes herméticas, en la invasión de las creencias y los cultos orientales en el mundo cristiano, en la pululación de las pequeñas sectas o grupos, más o menos efímeros, a veces extraños, a veces grotescos o extravagantes. Pienso también en el número notable de conversiones que se registra en el interior mismo del cristianismo. Si la pertenencia a una comunidad religiosa, si incluso la participación en la vida de esta comunidad pueden deberse a la pura inercia de la tradición, o explicarse por circunstancias sociales no religiosas, en desquite las conversiones —en no importa qué dirección— suelen confirmar la vitalidad de la conciencia religiosa, en el sentido propio de este término.

Por convincentes que sean las investigaciones de los sociólogos que muestran las correlaciones entre el comportamiento religioso y gran número de variables sociales tales como la edad, el sexo, la profesión, la clase social, etc., no hay métodos infalibles para penetrar en las capas latentes, los subterráneos de la cultura, que son poco discernibles en

las condiciones habituales y cuyo poder se revela en el momento de las crisis o de las catástrofes sociales. La distribución de las fuerzas de tradición, sedimentadas a lo largo de milenios, no se deja captar en forma cuantitativa, lo cual provoca que las grandes erupciones históricas y sus efectos sean tan poco previsibles como el comportamiento de los individuos enfrentados a crisis violentas.

El destino de la fe religiosa no constituye una excepción, ni en el plano personal ni en el colectivo. En los campos de concentración hubo creyentes que perdieron la fe y ateos que la adquirían. Las dos reacciones nos son intuitivamente comprensibles: tanto la actitud en la cual se declara que "si son posibles tales atrocidades, entonces no hay Dios", como la opuesta: "ante tales atrocidades, sólo Dios puede salvar el sentido de la vida". Los ricos y los satisfechos pueden volverse indiferentes o devotos, por ser ricos y satisfechos; los pobres y los humillados pueden volverse indiferentes o devotos por ser pobres y humillados, y todo se explica sin esfuerzo. Quienes conocen bien a Rusia tienen razones para suponer que, con un mínimo de libertad religiosa en aquel país, habría que esperar una auténtica explosión religiosa; pero acerca de las formas que adoptaría, resulta vano especular sobre la base de las informaciones disponibles. La desesperanza puede señalar la tumba de la fe religiosa, o anunciar la renovación de ésta; las guerras, la opresión, las grandes desventuras pueden reforzar los sentimientos religiosos o atenuarlos, de acuerdo con circunstancias múltiples cuya influencia adivinamos pero cuyos efectos acumulados son casi imposibles de prever.

Claro está que aspiramos a no detenernos en lo que nos revelan las correlaciones verificadas entre el comportamiento religioso y el comportamiento profano. Queremos saber más. Hay una cuestión que no puede uno prohibirse plantear, y es la siguiente: al lado de todas las funciones "profanas" que la religión pudo desempeñar, al lado de los mil vínculos que,

tornándola inseparable de todas las actividades sociales y de todos los conflictos, hicieron depender sus destinos de los de la sociedad "secular", ¿persiste un residuo indestructible en el fenómeno religioso como tal?, ¿forma parte inalienablemente de la cultura? Quisiéramos saber si la necesidad religiosa es indisoluble y no puede ni sustituirse ni reprimirse por otras satisfacciones.

Estas preguntas no tienen una respuesta que consiga autorizarse por métodos científicamente impecables; atañen más bien a la especulación filosófica. No obstante, pueden ofrecerse sugerencias —no, ciertamente, respuestas definitivas—, merced a la reflexión, sobre ciertos efectos de la degeneración que el fenómeno de lo sagrado ha sufrido en nuestras sociedades.

Se ha aplicado el calificativo de "sagrado" a todo aquello que merecía castigo tocar; así, se extendió también al poder y a la propiedad, a la vida humana y a la ley. El carácter sagrado del poder quedó abolido con la desaparición del carisma monárquico; el carácter sagrado de la propiedad, con los movimientos socialistas. Se trata de formas de lo sagrado cuya desaparición no suele ser lamentada. No obstante, se plantea la cuestión de saber si la sociedad es capaz de sobrevivir y hacer tolerable la vida a sus miembros cuando el sentimiento de lo sagrado y el fenómeno de lo sagrado se han vaciado por doquier. Se plantea la cuestión de saber si ciertos valores, cuyo vigor es necesario para la perduración misma de la cultura, pueden sobrevivir sin hundir sus raíces en el reino de lo sagrado, en el sentido propio del término.

Observemos primero que existe un sentido más, tercero, del término "secularización". En este último sentido, la secularización no implica la declinación de la religión institucionalizada; se observa por igual en las Iglesias y en las doctrinas religiosas: esta secularización se define como el borramiento de la frontera entre lo sagrado y lo profano, como el fin de su separación; es la tendencia que consiste en atri-

buir un sentido sagrado a todas las cosas. Universalizar lo sagrado es como decir abolirlo. En efecto, decir que todo es sagrado es decir que nada lo es, puesto que las dos cualidades —lo sagrado y lo profano— no son inteligibles más que en la oposición mutua, puesto que no se capta la una sino oponiéndola a la otra, puesto que "toda determinación es negación" y que los atributos de la totalidad son inefables.

La secularización del mundo cristiano se consuma menos bajo la forma directa de la negación de lo sagrado que en una forma mediatizada: se realiza por el lado de la universalización de lo sagrado que, al abolir la distinción entre lo sagrado y lo profano, conduce al mismo resultado. Es el cristianismo el que se apresura a santificar por anticipado todas las formas de la vida profana, consideradas como otras tantas cristalizaciones de la energía divina, el cristianismo sin el mal, el cristianismo de Teilhard de Chardin; es la fe en la salvación universal de todo y de todos, la fe que nos asegura que, hagamos lo que sea, participamos en la obra del Creador y contribuimos a la construcción grandiosa de la armonía futura. Es la Iglesia de esa rara palabra, *aggiornamento*, que confunde dos ideas no solamente diferentes sino, en ciertas interpretaciones, contradictorias: una que dice que ser cristiano es serlo no sólo fuera del mundo sino también en éste; la otra que dice que ser cristiano es no estar jamás contra el mundo; una que se propone afirmar que la Iglesia debe asumir como suya la causa de los pobres y de los oprimidos; la otra que implica que la Iglesia no puede luchar contra las formas dominantes de la cultura, que debe por consiguiente prestar su apoyo a los valores y a las modas que ve reconocidos en la sociedad profana, y así, a fin de cuentas, que debe ponerse del lado de los fuertes y de los victoriosos.

Obsesionada por el miedo pánico a ser reducida cada vez más a la condición de una secta aislada, la cristiandad parece realizar locos esfuerzos de mimetismo —reacción defensiva

en apariencia, autodestructiva en realidad— para no ser devorada por sus enemigos: parecería disfrazarse con los colores del medio que la rodea, con la esperanza de salvarse; en realidad, pierde su identidad, que se apoya precisamente en la distinción entre lo sagrado y lo profano y en la idea del conflicto, siempre posible y a menudo inevitable, entre ambos.

Pero ¿por qué lamentarse? ¿Por qué no decir: "Si el orden imaginario de lo sagrado se evapora de la conciencia humana, esto no puede sino liberar más energía que los hombres podrán emplear en sus esfuerzos prácticos por mejorar su vida"? Ahí reside verdaderamente el nudo del problema. Dejando a un lado la cuestión insoluble (o, más bien, mal planteada) de lo verdadero o lo falso de la fe religiosa, preguntémonos si la necesidad de lo sagrado es defendible desde un punto de vista que se limita a una filosofía de la cultura. Creo que tal modo de ver es legítimo y que es importante.

Procuraré expresar algo que para mí es una sospecha más que una certidumbre: la existencia de un nexo estrecho entre el proceso de la disolución de lo sagrado —disolución favorecida en nuestra sociedades tanto por los movimientos poderosos en el seno de las Iglesias como por sus enemigos— y los fenomenos espirituales que, en mi concepto, amenazan a nuestra cultura y conducen a su degradación, si no es que al suicidio colectivo.

Pienso en los fenómenos que podrían denominarse muy generalmente amor a lo amorfo, deseo de homogeneidad, ilusión de perfectibilidad ilimitada de la sociedad humana, las escatologías inmanentes, la actitud instrumental con respecto a la vida individual. Trataré de explicarme un poco mejor.

La función de lo sagrado en nuestra cultura consistía, entre otras cosas, en esto: todas la distinciones fundamentales de la vida humana, todas las formas mayores de la actividad recibían una significación adicional, imposible de justificar por la sola observación empírica. El sentido sagrado ha sido atribuido a la muerte y al nacimiento, al matrimonio

y a la diferencia entre los sexos, a la escala de las edades y las generaciones, al trabajo y al arte, a la guerra y a la paz, al crimen y al castigo, a las profesiones. Inútil especular ahora acerca de lo que originó esta significación adicional de que fueron dotadas las formas fundamentales de la vida profana. Cualquiera que fuese el origen, lo sagrado proporcionó a la sociedad un sistema de signos destinado no solamente a identificar los fenómenos, sino a conferirles valor —valor propio de cada uno de estos fenómenos, vinculando cada uno a un orden diferente, inaccesible a la percepción directa. Los signos de lo sagrado añadían, por así decirlo, el peso de lo inefable a cada forma dada de la vida social.

No cabe duda de que lo sagrado desempeñó así un papel conservador. El orden sagrado, que englobaba las realidades profanas, no había dejado de producir, implícita o explícitamente, el mensaje que declaraba: "así es y no puede ser de otra manera". Afirmaba y estabilizaba, ni más ni menos, la estructura de la sociedad, sus articulaciones, su sistema de formas y así, necesariamente, también sus injusticias, sus privilegios, sus instrumentos institucionalizados de opresión. Es vano preguntarse cómo el orden sagrado impuesto a la vida profana puede ser mantenido sin que se mantenga su fuerza conservadora. Esta fuerza no le será nunca arrebatada. La cuestión es más bien saber cómo la sociedad humana puede sobrevivir sin la presencia de fuerzas conservadoras, es decir sin la tensión perpetua entre la estructura y el desarrollo. Esta tensión es propia de la vida sin más, y si debiera una vez ser apartada, todo hace creer que ello significaría o bien la muerte por estancamiento (en caso de que sólo las fuerzas de conservación continuaran en funciones), o bien la muerte por estallamiento (en caso de que las fuerzas de transformación siguieran solas en acción, en el vacío estructural).

Es la manera más abstracta como puede plantearse la cuestión del debilitamiento de lo sagrado. Vivimos en un mundo donde todas las formas y todas las distinciones here-

dadas padecen ataques violentos, en el nombre de un ideal de homogeneidad total y por medio de ecuaciones vagas según las cuales toda diferencia quiere decir jerarquía, toda jerarquía quiere decir opresión —la inversa exacta, el polo simétrico de las viejas ecuaciones conservadoras que reducían la opresión a la jerarquía y la jerarquía a la diferencia—. A veces tenemos la impresión de que todos los signos y todas las palabras que formaban nuestra red conceptual básica, y que ponían a nuestra disposición un sistema de distinciones rudimentarias, se derrumban ante nuestros ojos: es como si todas las barreras entre las nociones opuestas se borrasen gradualmente. Ninguna distinción nítida, ya, en la vida política, entre la guerra y la paz, entre la soberanía y la servidumbre, entre la invasión y la liberación, entre la igualdad y el despotismo; ninguna distinción indiscutible entre el verdugo y la víctima, entre el hombre y la mujer, entre las generaciones, entre el crimen y el heroísmo, entre la ley y la violencia arbitraria, entre la victoria y la derrota, entre la izquierda y la derecha, entre la razón y la locura, entre el médico y el paciente, entre el maestro y el discípulo, entre el arte y la payasada, entre la ciencia y la ignorancia. De un mundo donde todas estas palabras designaban e identificaban ciertos objetos, ciertas cualidades y situaciones bien definidas, agrupadas en pares de opuestos, hemos pasado a otro mundo, donde las oposiciones y las clasificaciones han dejado de circular.

Es fácil citar ejemplos precisos de este curioso estallamiento de los conceptos. Existen, por lo demás, en abundancia y son universalmente conocidos. Mencionemos, al acaso, en ciertas corrientes de la psiquiatría, los esfuerzos grotescos por presentar el concepto mismo de enfermedad mental como instrumento de una opresión espantosa, ejercida por los médicos sobre supuestos enfermos; los esfuerzos empeñados en negar la idea misma de profesión médica, considerada como expresión de una jerarquía intolerable; o la fuerza

con la cual se intenta desesperadamente borrar la diferencia entre el hombre y la mujer en ciertas formas del "movimiento de liberación femenina" y en las modas juveniles; o las ideologías de la desescolarización, no orientadas a la reforma de la escuela sino a su supresión global, dando por supuesto que la diferencia entre el que enseña y el que aprende no es sino una superchería inventada por la sociedad opresora; o los movimientos que invocan (equivocadamente) el marxismo para predicar el bandidaje corriente y el saqueo de los individuos como medio de remediar las desigualdades sociales; mencionemos por último a quienes recurren (con más justicia) al marxismo para verificar que, dado que la guerra no es sino la continuación de la política, la diferencia entre la política de guerra y la política de paz no es más que una diferencia entre dos técnicas a las cuales sería ridículo atribuir valores morales adicionales; argumentación que se prolonga declarando que, como la ley no es otra cosa que un instrumento de opresión clasista, no hay diferencia importante, de no ser en la técnica, entre la legalidad y la violencia.

Estoy lejos de sostener que esta descomposición de los conceptos tenga su principal fuente en el dominio político. Hay más bien razón de creer que son las ideologías políticas las que expresan, a su manera, una tendencia más general. La pasión de destruir la forma y de borrar las fronteras se ha manifestado en la pintura, la música y la literatura, sin que sea posible atribuirle una inspiración política clara, y sin relación directa con las tendencias análogas que asomaban en la filosofía, en el comportamiento sexual, en las Iglesias, en la teología y en los comportamientos vestimentarios. No me propongo, claro está, exagerar la importancia de todos estos movimientos; los hay que no pasan de ser extravagancias pasajeras. Conviene, de todos modos, prestarles atención, menos en virtud de sus dimensiones que de su número, de la convergencia de las tendencias y de la debilidad de la resistencia que encuentran.

Es éste un alegato en pro del espíritu conservador, estoy lejos de negarlo. Pero se trata de un espíritu conservador condicionado, no sólo consciente de su propia necesidad sino también de la necesidad de lo que opone a él. Sabe, por consiguiente —lo cual su adversario rara vez está dispuesto a reconocer— que la tensión entre la rigidez de la estructura y las fuerzas transformadoras, entre la tradición y la crítica, constituye la condición misma de la vida humana. Lo cual no significa en modo alguno que estemos o vayamos a estar nunca en posesión de una balanza o un instrumento de síntesis que nos permitiría pesar o dosificar las fuerzas opuestas, y así finalmente garantizar su armonía y eliminar la tensión. No, estas fuerzas no pueden actuar sino en oposición, en el conflicto y no en la cooperación.

El espíritu conservador se reduciría a una satisfacción vana y vacía si no sospechara constantemente de sí mismo y si no recordase hasta qué punto fue, es y siempre podrá ser utilizado para la autodefensa del privilegio irracional —y esto no a consecuencia de circunstancias contingentes o de abusos ocasionales, sino por la naturaleza misma del espíritu conservador—. Hablamos de un espíritu conservador que sabe establecer la diferencia entre el conservatismo de los grandes burócratas y el de los campesinos, al igual que sabe reconocer la diferencia entre la revuelta de los hambrientos o de una nación esclavizada y el revolucionarismo puramente cerebral que refleja el vacío emocional.

Efectivamente, lo sagrado no tiene por sola función estabilizar las distinciones fundamentales de la cultura dotándolas de un sentido adicional que sólo puede extraerse de la autoridad de la tradición. Establecer la distinción entre lo sagrado y lo profano es ya negar la autonomía total del orden profano, y es reconocer los límites de su perfeccionamiento. Habiendo sido definido lo profano en oposición a lo sagrado, su imperfección es reconocida como intrínseca y, en cierta medida, como incurable. Cuando se evapora el sentido sagra-

do de las cualidades de la cultura, el sentido mismo se evapora. Con la desaparición de lo sagrado, que imponía límites a la perfectibilidad de lo profano, no tarda en extenderse una de las más peligrosas ilusiones de nuestra civilización: la ilusión de que las transformaciones de la vida humana no conocen límites, que la sociedad es "en principio" perfectamente maleable y que negar esta maleabilidad y esta perfectibilidad es negar la autonomía total del hombre, y así negar al hombre mismo.

Esta ilusión no solamente es loca sino que puede conducir a una desastrosa desesperanza. La quimera nietzscheana o sartreana, tan difundida entre nosotros, según la cual el hombre puede liberarse totalmente, liberarse de todo —de toda la tradición y de cualquier sentido preexistente—, y que proclama que todo sentido puede ser decretado según una voluntad o un capricho arbitrario, esta quimera, pues, lejos de abrirle al hombre la perspectiva de la autoconstitución divina, lo suspende en la noche. Ahora bien, en esta noche, donde todo es bueno por igual, todo es, asimismo, por igual indiferente. Creer que soy el creador todopoderoso de todo sentido posible, es creer que no tengo ninguna razón para crear lo que sea. Pero es una creencia que no puede admitirse de buena fe y que no puede sino producir una huida rabiosa de la nada hacia la nada. Ser totalmente libre con respecto al sentido, estar libre de toda presión de la tradición, es situarse en el vacío y así, ni más ni menos, estallar. Y el sentido no procede más que de lo sagrado, porque ninguna indagación empírica logra producirlo. La utopía de la autonomía perfecta del hombre y la esperanza de la perfectibilidad ilimitada son acaso los útiles suicidas más eficaces que la cultura humana haya inventado.

Rechazar lo sagrado es rechazar los límites del hombre y es también rechazar el mal, puesto que lo sagrado se descubre a través del pecado, la imperfección, el mal, y que el mal, a su vez, no se identifica sino a través de lo sagrado.

Decir que el mal es contingente es decir que no hay mal, o sea que no tenemos necesidad de un sentido que se imponga en tanto que sentido ya constituido, obligatorio. Pero decir esto es decir asimismo que, para decretar el sentido, no disponemos de otros recursos que nuestros impulsos innatos; es, pues, o bien compartir la confianza infantil de los viejos anarquistas en la bondad natural del hombre, o bien admitir que el hombre se afirma solamente cuando vuelve a ser lo que era antes de la cultura, y por consiguiente que no se afirma más que como animal no domesticado. Así la última palabra del ideal de la liberación total es la sanción de la fuerza y de la violencia. A fin de cuentas, por tanto, es consentir el despotismo y la destrucción de la cultura.

Si es cierto que para volver más tolerable la sociedad hay que creer que se deje mejorar, también es verdad que es preciso que haya siempre personas que piensen en el precio pagado por cada paso dado en eso que se llama el progreso. El orden de lo sagrado es también la sensibilidad al mal —único sistema de referencia que permita revelar ese *precio por pagar* y que obligue a preguntarse si no será exorbitante.

La religión es la manera como el hombre acepta su vida como derrota inevitable. Que no se trate de una derrota inevitable no es cosa que pueda pretenderse sin mala fe. Es posible, por supuesto, dispersar la propia vida en la contingencia de los días, pero, aun cuando se entregara uno a semejante dispersión, la vida no sería sino el deseo desesperado e incesante de vivir, y por último la pena de no haber vivido. Aceptar la vida y, al mismo tiempo, aceptarla como derrota, no es posible sino a condición de admitir un sentido que no sea totalmente inmanente a la historia humana, es decir, a condición de admitir el orden de lo sagrado. En un mundo hipotético del cual se hubiese barrido lo sagrado, no quedarían más que dos eventualidades: o bien el fantasma vano, que se reconociera tal, o bien la satisfacción inmediata que se agotara en sí misma. No quedaría otra elección que la propuesta

por Baudelaire: los amantes de las prostitutas y los amantes de las nubes, los que no conocen sino la satisfacción del momento y son, por consiguiente, desdeñables —y quienes se pierdan en la imaginación ociosa y son, por consiguiente, desdeñables—. Todo es despreciable entonces, y nada más. Y la conciencia emancipada de lo sagrado lo sabe, aunque se lo oculte a sí misma.

¿PUEDE SALVARSE EL DIABLO?

Mi propósito al abordar este tema, que tomo del libro de Giovanni Papini sobre el diablo, es emplearlo como símbolo de una cuestión fundamental, recurrente a lo largo de la historia religiosa y filosófica de nuestra cultura. ¿Puede ser interpretado el drama cósmico e histórico como un movimiento hacia la reconciliación final de todas las cosas? Los males de la condición humana, nuestros sufrimientos y fracasos, ¿revelarán su sentido redentor cuando sean vistos desde lo alto de la salvación final?

Al plantear la cuestión en esta forma general se revela de inmediato que no se trata de un problema específicamente cristiano, ni aun de un problema específicamente religioso, si bien es útil para distinguir diferentes tendencias, tanto en la cristiandad como en teorías seculares de la salvación (incluyendo el marxismo). La cuestión es más formidable de lo que quisieran las teodiceas tradicionales. No sólo preguntamos si el mal considerado en la más amplia perspectiva soteriológica, acabará por formar parte del plan providencial necesariamente bueno, es decir, si tendrá un papel instrumental como porción de la materia prima en la construcción divina de la historia; también debemos preguntar si no resultará no haber nada de malo, si a fin de cuentas nada quedará omitido de la salvación universal, nada rechazado, nada ajeno.

Ciertamente, la primera enseñanza cristiana se articulaba parcialmente en el combate contra el maniqueísmo y otras herejías cristológicas afines, como el monofisismo, si bien la lucha contra la herejía pelagiana fue probablemente mucho más importante en la conformación del cuerpo doctrinal del cristianismo. Lo que el cristianismo atacaba en la

teología maniquea era el problema eterno e inevitable adelantado por los epicúreos: puesto que existe el mal en el mundo, entonces el propio Dios debe ser malo, o impotente —o ambas cosas—. Aquí la cuestión básica era, por supuesto, la limitación de la omnipotencia divina, consecuencia que parecía inevadible en cuanto se admitía el mal como realidad positiva. La teoría agustiniana del carácter privativo del mal tenía que vérselas con esta dificultad y que dar con una fórmula salutífera que mantuviese intacta la esencial bondad del ser, la idea de Dios como Creador único. Al negar su fundamento ontológico, esta fórmula no afectaba, por supuesto, la realidad del mal, el hecho de que haya una voluntad diabólica enderezada a él. San Agustín recalcó del modo más enfático que todo acto emanado de la voluntad humana sola se orienta contra Dios y es por definición malo y diabólico. Algunas consecuencias de esta teoría del mal por *privatio* son difíciles de entender, en particular la idea de que hasta Satán debe ser bueno, en la medida en que *existe* y si juzga uno coextensivos el ser y la bondad. Así, la filosofía cristiana ordinaria del mal evita los peligros del limitar (y con ello abolir) la omnipotencia divina. Ciertos autores cristianos extienden tanto esta interpretación que parecen implicar que, si bien la voluntad humana tiende por naturaleza al bien, a causa de la ignorancia la gente percibe bien donde en realidad no existe —lo cual parecería ir en contra tanto de la idea del pecado original como del principio que enuncia que la gracia es una condición necesaria de la buena voluntad.

El rechazo del pelagianismo me parece haber sido decisivo en el moldeamiento de la enseñanza cristiana. Tal vez no debería hablar de pelagianismo en el sentido histórico estricto sino más bien de una tendencia más amplia que refuerza, implica, torna plausible o proporciona argumentos a la pretensión de que *el mal es en principio erradicable* —que el mal es contingente y no inherente a la naturaleza del mundo.

En el pensamiento cristiano, la condenación del diablo y el concepto de pecado original son las formas más precisas en que es negado el carácter contingente del mal. Opino que esta denegación es de máxima importancia para nuestra cultura, pero que también es posible discernir en el mundo cristiano una intensa tentación de abandonar esta posición y ceder a la optimista tradición de la Ilustración que creía en la reconciliación final de todas la cosas en una armonía universal última. Ya se exprese en las enseñanzas panteístas de Teilhard de Chardin o en el rechazo por el obispo John Robinson de una distinción entre lo sagrado y lo profano, ya se base en ciertas ideas de Paul Tillich o en un intento de asimilar la antropología de Feuerbach al cristianismo, esta creencia en la reconciliación universal no sólo es contraria a la tradición cristiana sino que va en contra de lo que de acuerdo con los científicos tenemos por las pautas permanentes de la vida humana. A fin de cuentas, pone en peligro importantes valores de nuestra cultura. No niego, sin embargo, lo justo de muchas críticas a la Iglesia por su uso nocivo de la doctrina del pecado original.

Las dos ideas complementarias que hay en el meollo mismo de la cultura cristiana —que la humanidad fue básicamente salvada por el advenimiento de Cristo y que desde el exilio del paraíso todo ser humano está básicamente condenado si dejamos aparte la gracia y sólo consideramos su condición natural— debieran tenerse en cuenta conjuntamente sólo a fin de contrarrestar el optimismo despreocupado o la desesperanza que podrían surgir de su consideración por separado.

Ciertamente, la Iglesia ha declarado específicamente que mucha gente se salvó, pero jamás ha declarado específicamente que alguien se condenara. Nada hay en la enseñanza de la Iglesia que excluya a las claras la posibilidad de que el infierno esté vacío, pero nada permite suponer que el infierno no existe. La presencia del diablo confirma sin ambi-

güedad que el mal es parte perdurable del mundo, jamás erradicable del todo, y que la reconciliación universal no es cosa que puede esperarse. Uno de los principios básicos de la Iglesia católica es que Cristo murió por todos, no sólo por los elegidos, pero que el hombre es libre sólo de aceptar la gracia o de rechazarla, sin reforzar positivamente con ello su energía (denegación de la gracia irresistible), fue una idea fundamental del Concilio de Trento y parece desprenderse naturalmente de la doctrina del pecado original.

La creencia en la eventual síntesis de todos los valores y energías del universo, que demostrarían ser derivaciones o ramificaciones diferenciadas de la misma raíz o ser divino, reaparece en las "periferias neoplatónicas" de la historia cristiana. Puede hallarse en el *De divisione naturae* de Escoto Erígena y en el *Phénomène humain* de Teilhard, y un cristiano debe ver la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como un retoño bastardo de la misma teodicea. Lo que implica esta creencia es que la historia cósmica no deja desperdicios a sus espaldas; todo queda digerido a fin de cuentas, todo incorporado, en el progreso triunfal del espíritu. En el balance final todo queda justificado, cada elemento y suceso, lucha y contradicción aparecerán como contribuciones individuales a la misma obra de salvación.

Esta creencia en una síntesis universal por consumarse en el punto Omega se arraiga en el concepto mismo de un Creador único. En cuanto sabemos que esencia, existencia y amor convergen a la perfección en el ser divino primordial, ¿cómo vamos a escapar a la conclusión de que cuanto sucede en el mundo es a fin de cuentas reducible a la misma fuente última de energía y que porta el mismo mensaje de amor original? ¿Cómo podría ser desviada esta energía de su cauce natural y vuelta contra Dios mismo? ¿Cómo pudiera ser irreparable cualquier daño, eterna cualquier corrupción? En una palabra, ¿cómo podría uno creer en el mal? La respuesta tradicional era que el mal es pura negatividad, *carentia*,

ausencia de bien; que es simplemente un agujero en la masa compacta del Ser. Pero esto difícilmente es satisfactorio, ya que sigue haciendo falta una energía negativa para abrir dicho agujero. ¿De dónde procede esta energía? La única respuesta sugerida por la idea del Creador único es que esta energía debe proceder de la misma fuente, que un ojo que espíe el mundo desde el punto de vista de la totalidad podrá descubrir el amor divino omniabarcador incluso en aparentes monstruosidades, percibirá caridad en la crueldad, armonía en la lucha, esperanza en la desesperación, orden en la corrupción, ascenso en el descenso.

Pero otro peligro acecha a quienes confíen descubrir un subterfugio salutífero en su denegación de la realidad del mal (y no sólo de su autonomía ontológica). Tienen que revelar un sentido en este movimiento autoaniquilador del mal, sentido que, evidentemente, debe vincularse con Dios mismo, ya que sólo en Dios puede hallarse una razón de la creación del mundo y todas sus miserias.

Esto los conduce fácilmente a la sugerencia —típica de las teodiceas neoplatónicas— de que Dios trajo el universo a la existencia a fin de que Él pudiera crecer en cuerpo, de que Él necesita a Sus creaturas enajenadas para completar Su perfección. El desarrollo del universo, y en particular el del espíritu humano, que guía a todas las cosas hacia la perfección, implica al propio Dios en el proceso histórico. En consecuencia Dios mismo se vuelve histórico. En la culminación de la evolución cósmica, Él no es lo que era "en el principio". Crea el mundo y al reabsorberlo se enriquece a Sí mismo. Y en tanto la odisea del espíritu no se consume, Dios no puede ser considerado como perfección autosuficiente e intemporal. Lo que se suponía que era una teodicea se transforma en una teogonía, una historia del Dios creciente. Esto es lo que les ocurrió a Erígena y a Teilhard, pues intentando evitar la trampa de modificar la omnipotencia de Dios, modifican Su perfección, Su intemporalidad, Su autosuficiencia. No

hay ni que decir que no estoy en posición de aclarar estas dificultades, ni de proponer ninguna nueva solución a cuestiones que llevan siglos atormentando a los más eminentes pensadores filosóficos y religiosos. Intento nada más decir que hay un peligro cultural inherente a cualquier utopía de perfecta reconciliación y que —otra faceta del mismo problema— el concepto de pecado original nos ofrece un atisbo penetrante en el destino humano.

Poco hay de sorprendente en que la filosofía optimista de la reconciliación universal tiente tan intensamente al cristianismo contemporáneo. Después de los muchos tropiezos que sufrió a causa de su incapacidad para enfrentarse a una civilización secular y su desconfianza hacia los cambios intelectuales y sociales más allá de su control, después de su espurio éxito al superar la crisis modernista a principios de este siglo, se diría que un Gran Miedo invadió el mundo cristiano —el miedo de quedar atrapados en un enclave extraño dentro de una sociedad básicamente no cristiana—. Este gran miedo de quedar rezagados y aislados impele ahora al pensamiento cristiano hacia la idea de que la tarea más importante de la cristiandad no es sólo estar "dentro del mundo", no sólo participar en los esfuerzos de la cultura secular, no sólo modificar el lenguaje de sus enseñanzas para que resulten inteligibles a todos los hombres, sino santificar por adelantado casi cualquier movimiento que surja espontáneamente de los impulsos naturales del hombre. La suspicacia universal parecería suplantada por la aprobación universal, el temor a una retirada forzada a la cultura cristiana del Syllabus parece inspirar un impulso hacia adelante a la cultura cristiana de Münster, y la amenaza de verse arrancado de la competencia parece más intensa que la de perder la propia identidad. De modo no sorprendente, este temor halla expresión en las mutaciones de la enseñanza cristiana, de la cual los conceptos de diablo y pecado original parecen casi haberse desvanecido. La creencia en la ilimitada perfectibilidad

natural del hombre, en la *parusía* que el hombre mismo preparará, se va imponiendo gradualmente a las mentes de los cristianos.

Hasta los no cristianos están justificados en especular angustiosamente acerca de la forma del cristianismo y acerca de su destino. El cristianismo es parte de nuestra herencia espiritual común, y ser cabalmente no cristiano implicaría estar excluido de esta cultura. Es claro que el cristianismo es un factor importante de la educación moral; los cambios espirituales en el cristianismo corresponden a cambios que se dan fuera de él, y ambas cosas deben interpretarse juntas. El mundo necesita del cristianismo, no sólo en el sentido subjetivo sino también porque es probable que ciertas tareas importantes no pudieran emprenderse sin él, y el cristianismo debe asumir su responsabilidad hacia el mundo que por siglos ayudó a conformar.

Nadie puede negar que la idea del pecado original y de una incurable corrupción de la naturaleza humana puede ser usada (y lo ha sido) como eficaz instrumento ideológico de resistencia conservadora al cambio social y contra intentos de socavar sistemas imperantes de privilegio. Resulta tentador vindicar cualquier género de injusticia con sólo decir: "Nuestro destino es sufrir, nuestros pecados son grandes; no puede esperarse en la tierra ningún mejoramiento esencial de la condición humana. . ." Tanto en el siglo XIX como en el XX, muchos pronunciamientos más o menos oficiales y buena parte de la literatura católica sobre problemas sociales se atuvo a las típicas pautas de la mentalidad católica conservadora y justifican incluso las críticas crudas y tradicionales de los autores socialistas.

Sería, sin embargo, demasiado fácil despachar esta cuestión diciendo simplemente que la noción de pecado original no implica este tipo de conclusión, que se "abusó" de ella con una intención indebida, o que se "malentendió". La conexión entre conciencia del pecado original y actitud de resignación

pasiva ante la miseria humana no puede reducirse a un error trivial de lógica; es a la vez más sólida y más importante. Afirmar que estamos infectados por una corrupción original y que el diablo no puede ser convertido quiere decir, de hecho, que hay abundante mal imposible de erradicar y que nuestra miseria tiene algo de incurable. No significa que todas las clases de mal sean eternas, o inevitables todas las clases de miseria. Pero en nuestra condición humana no tenemos modo de descubrir más allá de duda qué depende de nosotros y qué no; no estamos en condiciones de trazar la frontera entre los aspectos temporales y duraderos de nuestra pobreza espiritual y física. Ni siquiera sabemos definir estos aspectos. Muchas desventuras específicas son reversibles y muchas cargas pueden ser aliviadas, mas nunca podemos saber por adelantado el precio que deberemos pagar por nuestros logros, ya que los valores ganados se pagan en una moneda no convertible. Hay que pagar por cada fragmento de eso que llamamos progreso y no podemos establecer comparaciones entre el gasto y las adquisiciones. Nuestra incapacidad para la contabilidad es ella misma parte de nuestras incurables limitaciones. Dado que un incremento en nuestras satisfacciones va siempre acompañado de una multiplicación de nuestras necesidades no podemos saber si la brecha abierta entre lo que subjetivamente necesitamos y lo que estamos en condiciones de satisfacer se angosta ni, en tal caso, cómo medir tal angostamiento. Sentimos como un deber el luchar contra toda suerte de aflicciones, pero lo hacemos sin esperanza de alcanzar nunca la certeza de que fructifique el árbol del progreso.

Los posibles efectos desastrosos del concepto de pecado original sobre nuestra condición psicológica y nuestra vida cultural son innegables, y lo mismo pasa con los efectos desastrosos de la doctrina opuesta, con su implicación de que nuestra perfectibilidad es ilimitada y de que nuestras predicaciones de síntesis última o reconciliación total pueden rea-

lizarse. Sin embargo, el hecho de que tanto la afirmación como el rechazo del concepto de pecado original hayan surgido como poderosas fuerzas destructivas en nuestra historia es uno de los muchos que atestiguan en favor de la realidad del pecado original. Con otras palabras, estamos ante una situación peculiar en la cual las desastrosas consecuencias de asentir a una u otra de dos teorías incompatibles confirman una de ellas y testifican en contra de su rival.

Esta teoría rival —la denegación del sentido ontológico del mal, o al menos la denegación de nuestra incapacidad inherente de abandonar el mal por completo— es desastrosa por otras razones. Si todo acabará por justificarse, todo habrá de recibir significado en la salvación definitiva, entonces no sólo la historia pasada será juzgada inocente sino la contemporánea también —e historia contemporánea es precisamente lo que estamos haciendo aquí y ahora—. Será necesario, así, ser absuelto cuando sea pronunciado el juicio final, ya porque fuesen buenos nuestros motivos o porque fuéramos sencillamente agentes inconscientes de la sabiduría de la Providencia. La esperanza de la cabal erradicación del mal en el porvenir lleva consigo el testimonio de la inocencia presente. ¡Regocijémonos! Después de Armagedón, incluso el ejército vencido se elevará desde la muerte hasta la gloria.

La perspectiva de esa unidad final que —gracias a esfuerzos humanos— absorberá benignamente y ennoblecerá la dolorosa marcha de la historia pasada, está presente tanto en el mundo cristiano como en la historia de los movimientos socialistas. Las palabras "gracias a esfuerzos humanos" deben ser recalcadas. Incluso la esperanza de un paraíso individual, alcanzable en la tierra —como en los místicos—, pueden ser desastrosa si se funda en la idea de que la *annihilatio* mística puede darse como resultado, o como premio, del adiestramiento contemplativo del individuo. La indiferencia a las necesidades y sufrimientos de los demás y el descuido de las

propias normas morales siguen fácilmente a tales esperanzas (puede verse en los quietistas), ya que un único acto indiferenciado de fe se supone que absorbe (aboliéndolos con ello) todos los méritos parciales y más modestos. Pero, aun en los místicos que esperaban la unión de amor con Dios como don gratuito de la gracia, la frontera entre la absorción exclusiva en Dios y la indiferencia a los demás está peligrosamente confundida, de manera no distinta a la de la frontera entre el desprecio hacia la carne y la idolatría del mundo físico como emanación del Creador. Los peligros son aún más patentes si alimentamos la esperanza de un paraíso colectivo, como en los movimientos quiliásticos. Esta esperanza explosiva está firmemente arraigada en la tradición del pensamiento socialista. La encontramos en Marx (bastante menos en Engels), con la forma de una creencia en que el futuro comunista abarcará la perfecta reconciliación de la existencia empírica del hombre con su genuina esencia y con la Gran Naturaleza también. Este retorno del hombre a sí mismo —la completa reapropiación de todas las fuerzas y facultades humanas— es exactamente lo que se supone ser el estado paradisiaco, la perfecta unidad de los seres humanos en escala tanto individual como social. El espectáculo del hombre perfectamente unido consigo mismo y con su medio social y natural es tan incomprensible como el concepto de cielo. La inconsistencia es fundamentalmente la misma: un paraíso terrenal debe combinar satisfacción con creatividad, un paraíso celestial debe combinar satisfacción con amor. Ambas combinaciones son inconcebibles, ya que sin insatisfacción —sin alguna forma de sufrimiento— no puede haber creatividad, amor. La completa satisfacción es muerte, la insatisfacción parcial lleva consigo dolor.

Esto parece una simpleza de lo más trivial, pero pasa inadvertida de algún modo en la promesa del paraíso y la perfecta unidad del hombre. La inconsistencia es tal vez más flagrante en el caso del paraíso terrenal, ya que la confron-

tación de realidades empíricas es posible en este caso, en tanto que nadie pretende conocer las leyes que rigen el cielo. Que la idea misma de la unidad del hombre sea inconcebible, vuelve a atestiguar en pro de la realidad del pecado original.

Y hay aún mayores testimonios, tan extensos y poderosos que se diría imperdonable olvidarlos. Nuestra corruptibilidad no es contingente. Pretendemos saberlo, pero rara vez examinamos la pertinencia de este conocimiento para nuestras esperanzas. Pretendemos saber que nada es perenne, que toda fuente de vida acaba por agotarse y toda concentración de energía se dispersa finalmente. Pretendemos saber que el proceso biológico de la vida misma es la fuente de angustia, conflicto, agresión, incertidumbre, cuidado. Pretendemos saber que ningún sistema coherente de valores es posible y que a cada paso se tornan mutuamente excluyentes valores que consideramos importantes, cuando intentamos aplicarlos prácticamente a casos especiales; la tragedia, la victoria *moral* del mal, es posible siempre. Pretendemos saber que la razón estorba a menudo nuestra capacidad de liberar nuestras energías, que los momentos de alegría no proceden, las más de las veces, de la lucidez intelectual. Pretendemos saber que la creación es una lucha del hombre contra sí mismo y, según suele resultar, contra otros también, que la bienaventuranza del amor reside en la insatisfacción esperanzada, que en nuestro mundo la muerte es la única unidad total. Pretendemos saber por qué nuestros nobles motivos se escurren hacia malos resultados, por qué nuestra voluntad hacia el bien emerge del orgullo, el odio, la vanidad, la envidia, la ambición personal. Pretendemos saber que la mayor parte de nuestra vida consiste en escapar de la realidad y ocultarla de nosotros mismos. Pretendemos saber que nuestros esfuerzos por mejorar el mundo están constreñidos por los estrechos límites definidos por nuestra estructura biológica y por las presiones del pasado que nos dio forma y que no podemos dejar muy atrás. Todas estas cosas que preten-

demos tener presentes componen la realidad del pecado original —y, no obstante, es esta realidad la que tratamos de negar.

Claro está que nuestra denegación no carece de fundamentos y que es posible adelantar argumentos que la justifiquen. Puede argumentarse que a veces la verdad llega a envenenar, en tanto que una mentira puede bien ser una bendición. Puede argumentarse que la verdad en cuanto al pecado original lleva consigo la conclusión de que esta verdad no debe ser revelada, pues acaso nos desanime en tal medida la conciencia de los angostos límites dentro de los cuales nuestros esfuerzos sirven, que la parálisis nos impida alcanzar incluso el modesto éxito de que somos capaces. Puede argumentarse que sólo una esperanza infinita puede poner en movimiento la energía requerida para lograr resultados finitos, que aunque nunca podamos descargarnos del sufrimiento estamos en condiciones de aliviarlo o limitarlo, y a fin de hacerlo con eficiencia debemos aceptar la errónea creencia de que a fin de cuentas será totalmente suprimido el sufrimiento. En una palabra, puede sostenerse que si podemos hacer lo que podemos, es sólo gracias a que creemos poder hacer algo que en realidad no.

Hay buena parte de verdad en estos argumentos. Parece probable que no podríamos soportar la vida si supiéramos desde el principio todo lo que hemos aprendido en décadas de experiencia. Reside un artilugio ingenioso en nuestra incapacidad de convencer a los jóvenes de lo engañoso de sus grandes esperanzas; si éstas conducen a algo de valor, sólo puede ser porque fuesen engañosas. Seguramente se habría alcanzado escaso mejoramiento en la vida humana si la gente supiera por adelantado el precio que habría de pagar. Tal vez la forma más usual con la que se percibe el concepto del pecado original es el convencimiento de que cada individuo es a fin de cuentas derrotado en su lucha con la vida, que hemos perdido antes de emprender la batalla. En casi todos los

casos, tener esta convicción nos despojaría de la voluntad de lucha: hay buena razón para que prefiramos rechazar el significado ontológico del mal.

Pero también hay buena razón para afirmar que debemos mirar de frente su realidad, y no sólo porque admitamos la primacía de la verdad sobre la eficiencia, dado que esta primacía no puede ser demostrada racionalmente. La promesa de salvación total, la esperanza de un apocalipsis benéfico que restaure el hombre a su inocencia, contradice a la razón y nuestro derecho de permanecer siendo individuos. El vínculo es evidente.

Nuestra imperfección es revelada —entre otras cosas— por nuestra capacidad de duda, pero esta posibilidad misma sostiene el precario equilibrio de nuestra vida social individual. La duda ha desempeñado un papel esencial en nuestra adquisición de la condición de seres racionales; debemos proteger nuestra capacidad y derecho de duda a fin de preservar nuestro equilibrio intelectual y moral. El hecho de nuestra imperfección no es, sin más, fundamento suficiente que nos permita dudar; necesitamos conciencia de esta imperfección. La duda puede considerarse una de las consecuencias del pecado original, pero asimismo nos protege contra los más nefastos efectos de éste. Es importante para nosotros la incertidumbre en torno a los motivos profundos de nuestras propias acciones, y a las razones de nuestras convicciones, pues éste es el único mecanismo que nos otorga protección contra un fanatismo e intolerancia que todo justifiquen. Debiéramos recordar que la perfecta unidad del hombre es imposible; de otra suerte intentaríamos imponer esta unidad por cualquier medio disponible y nuestras locas visiones de perfección se evaporarían en violencia y pararían en una caricatura teocrática o totalitaria de unidad que pretendiera volver realidad el Gran Imposible. Mientras mayores son nuestra esperanzas para la humanidad, más estamos dispuestos a sacrificar, y también esto parece muy racional.

Como observó una vez Anatole France, no hay doctrina por la cual se haya nunca asesinado a tanta gente como el principio de que los seres humanos son buenos por naturaleza.

Nadie quiere dudar, pero destruir la duda es subvertir la razón. De acuerdo con la mitología de los antiguos persas, fuente principal de la filosofía maniquea, el Dios del Mal y el Dios del Bien eran gemelos; nacieron dos, y no nada más uno, porque en la mente del Dios primordial se deslizó la duda. En consecuencia, la duda es la fuente original del mal, no su resultado —cosa no sorprendente, ya que para la mente divina duda es destrucción—. Para nuestras mentes, la duda atestigua nuestra imperfección antes que la produce, pero al mismo tiempo evita que el mal que hay en nosotros realice plenamente sus potencialidades. Lo que nos hace dolorosamente imperfectos nos ayuda a serlo menos de como podríamos haberlo sido, lo cual una vez más testifica la realidad del pecado original.

Luego de abandonar el mito de Prometeo, acaso no necesitamos presentar nuestra condición en términos del mito estático de Sísifo, no obstante el pesimismo de Albert Camus. La leyenda bíblica de Nabucodonosor, degradado a la condición bestial por querer exaltarse a la dignidad divina, tal vez nos sirviera mejor.

Sabemos demasiado bien que no hay logro de la mente ni acta del genio humano que no pueda volverse contra el hombre o usarse de algún modo como instrumento del diablo. Nuestra inventiva nunca será suficientemente potente como para ganar al diablo en agudeza y evitar que vuelva contra nosotros nuestras más nobles creaciones. La duda es uno de los recursos naturales que podemos emplear en su contra, ya que la duda lleva a debilitar nuestra prometeica confianza propia, y a mediar entre los requerimientos incompatibles que nos impone la vida. Ni que decir tiene, el diablo también puede poner la duda a su servicio y tornarla

pretexto de inacción e inmovilidad cuando necesitamos resolución y disposición a arriesgarnos a las incertidumbres del combate. Nuestras fuerzas naturales no hallan cobijo seguro contra el mal, todo lo que podemos hacer es practicar el arte de equilibrar peligros opuestos. Y esto es precisamente lo que la tradición cristiana afirma al enunciar que ciertos resultados del pecado original son inevadibles y que si la salvación es posible lo es solamente merced a la gracia.

Hay razones de que necesitemos cristianismo, pero no cualquier clase de cristianismo. No necesitamos un cristianismo que haga revolución política, que corra a cooperar con la llamada liberación sexual, que apruebe nuestra concupiscencia o elogie nuestra violencia. Hay suficientes fuerzas en el mundo que se encarguen de todo esto sin ayuda del cristianismo. Los hombres necesitan un cristianismo que los ayude a llegar más allá de las presiones inmediatas de la vida, que les proporcione discernimiento en cuanto a los límites básicos de la condición humana, y capacidad para aceptarlos, un cristianismo que les enseñe la sencilla verdad de que no sólo hay un mañana sino también un pasado mañana, y que la diferencia entre éxito y fracaso rara vez es discernible. Necesitamos un cristianismo que no sea dorado ni púrpura ni rojo, sino gris.

No obstante, necesitamos más que cristianismo, no por un placer abstracto en la variedad sino porque la verdad del cristiano es tan unilateral como cualquier otra verdad. Necesitamos la tradición viva del pensamiento socialista que invoca a las fuerzas humanas sin más que promover los valores tradicionales de justicia social y libertad. Aquí, de nuevo, no necesitamos cualquier socialismo. No necesitamos fantasías locas acerca de una sociedad de la cual haya sido eliminada cualquier tentación al mal, ni acerca de una revolución total que nos garantice de buenas a primeras las bienaventuranzas de la salvación última y un mundo sin reyertas. Necesitamos un socialismo que nos ayude a compren-

der la complejidad de las fuerzas brutas que actúan en la historia humana y que refuerce nuestra disposición a luchar contra la opresión social y la miseria humana. Necesitamos una tradición socialista que tenga presentes sus propias limitaciones, puesto que el sueño de la salvación final es desesperación disfrazada de esperanza, voluntad de poder disfrazada de anhelo de justicia.

No podemos, sin embargo, esperar una gloriosa síntesis de las diferentes e incompatibles tradiciones que requerimos. Podemos intentar reconciliar en una generalidad abstracta los valores que realmente nos hacen falta, pero en la mayoría de los casos reales encontraremos que se oponen unos a otros. El edén de la universalidad humana es un paraíso perdido.

La llamada crisis del cristianismo

La palabra "crisis" se cuenta, desde hace algunas décadas, entre los sustantivos más de moda y suele emplearse con los más diversos significados, a veces vinculados muy de lejos con el sentido inicial de la palabra. Muchas veces no quiere decir más que "carencia" ("crisis de alimentos", "crisis del petróleo"); en otros casos pretendemos expresar, con la palabra "crisis", que determinada forma de la vida social ha decaído o que su vitalidad ha mermado ("crisis de la familia", "crisis del cristianismo", "crisis del marxismo", "crisis de la democracia", etc.) o, si no, que se ha dado algún cambio rápido ("crisis revolucionaria"), o acaso gradual ("crisis de confianza" hacia un gobierno). "Crisis demográfica" puede significar que en un país la población crece velozmente, pero también, a la inversa, que está disminuyendo. "Crisis de la ciencia" puede querer decir que en un terreno del saber aparecen problemas insolubles, o que, por el contrario, ya no aparecen más problemas interesantes. Las crisis económicas del siglo XIX y de la primera mitad del XX exhibían síntomas y mecanismos de trastorno que difieren tanto de las actuales perturbaciones y catástrofes de la economía mundial, que designarlas todas con la misma palabra sólo se justifica porque la palabra misma ha adquirido un carácter indeterminado y designa vagamente todas las formas posibles de la negatividad: desplome, debilitamiento, carencia, patología, etcétera.

El verbo *krino* empezó significando —según puede uno persuadirse con ayuda de cualquier diccionario— "discernir, separar" o, secundariamente, "distinguir", y también "juzgar"; en consecuencia, crisis no será cualquier modificación negativa sino una súbita ruptura en la continuidad (sin im-

portar que haya que valorarla negativa o positivamente); con este sentido, se considerarían casos de crisis acontecimientos como la conversión religiosa, la revolución política, la guerra, el divorcio o la muerte. No obstante, tal vez la universalización de la palabra no sea sólo resultado de nuestro descuido lingüístico, sino que por ventura traicione un confuso sentimiento de que todas las formas de la vida, de la organización social, del pensar y del sentir, todos los componentes de nuestra civilización, padecen una enfermedad, y de que, asimismo, nadie conoce remedio radical ninguno contra ella; asimismo, que la incertidumbre ante el destino de la humanidad se ha tornado general, por mucho que quiera encubrírsela mediante frases agresivas.

Cuando se habla de una "crisis del cristianismo" suele pensarse que durante las últimas décadas un porcentaje siempre creciente de habitantes de comarcas tradicionalmente cristianas ya no se consideran cristianos o, si acaso, apenas participan ya en los ritos eclesiásticos, en tanto que las creencias y normas morales procedentes de la tradición específicamente cristiana ya no ejercen efecto apreciable sobre el comportamiento de esa gente.

Sin embargo, en qué medida estos conocidos fenómenos, que se acostumbra relacionar con el avance de la urbanización, son síntomas de una crisis del cristianismo, es asunto que depende, por supuesto, del sentido que se asigne no sólo a la palabra "crisis", sino también a la palabra "cristianismo" —y con respecto a esto, como es sabido, nunca ha reinado el acuerdo.

En los siglos XVI y XVII, cuando en Europa se difundían docenas de sectas grandes y pequeñas, cada una de las cuales presumía de monopolizar la única exposición correcta del contenido del cristianismo, en tanto fustigaba a todas las demás por sus falsas convicciones acerca de cuestiones como la Santa Trinidad, la Sagrada Eucaristía, la divinidad de Jesús, la gracia irresistible, el papel de la Iglesia y demás,

hubo muchos autores que, llenos de desesperación y hartazgo ante las disputas, propusieron el programa irénico. Pongámonos cuando menos de acuerdo — decían— acerca de un mínimo común que sea obligatorio para todos los cristianos y que pueda ser aceptado como tal por ellos; reconozcamos que todo aquel que acepte este mínimo es un cristiano, y en cuanto a todas las demás cuestiones, "prescindibles para la salvación", proclamemos la tolerancia mutua.

Semejantes propuestas, ni que decir tiene, no lograban traer consigo la soñada paz religiosa, en primer lugar porque ya a propósito de aquel mínimo había tantas discrepancias como acerca de los criterios para determinarlo; en segundo, porque dicho mínimo no podía ser inequívoco y cada intento de interpretación detallada desencadenaba en el acto todos los conflictos que se proponía eliminar; en tercer lugar, porque el desvalorar todas las cuestiones que caían fuera del mínimo propuesto arrebataría a todas las iglesias y sectas su justificación de existir como congregaciones cristianas separadas —y precisamente todo giraba en torno a esto.

Esos programas ecuménicos se inspiran en gran medida en las ideas evangélicas del cristianismo, nacidas ya antes de la gran reforma, y que hallaban en Erasmo y los erasmistas sus más entusiastas portavoces. Tales programas no lograban vencer el rígido empeño exclusivista de las comunidades reñidas, ni conseguían reconciliarlas. No carecían, con todo, de algún efecto. Ponían en circulación ciertas ideas que nunca se habían extinguido por completo en el cristianismo y que se reanimaban en distintas circunstancias. Crearon un modelo del cristianismo que no se fundaba en una doctrina teológica detallada ni en criterios de organización, sino en la "fe" en el sentido inicial de la palabra, o sea en la confianza en la clemencia de Dios y la eficacia de la salvación, además de determinada práctica moral. En cierto modo, la Iglesia católica y todas las grandes comunidades protestantes debieron plantear, junto con la definición "máxi-

ma" de su creencia, también la "mínima", el modelo reducido al lado del cabal. Y todas debieron, finalmente, partir de que la redención no es cosa de sapiencia teológica, que la fe de los simples no es ni un ápice inferior a la fe de los doctores y obispos, que un sencillo analfabeto de pueblo no es en modo alguno peor cristiano, o que, por ser analfabeto, merezca menor atención de Dios: ¿cuántos católicos hay, en verdad, que sepan de memoria todos los decretos de todos los concilios y estén en condiciones de formular impecablemente su pleno contenido dogmático, teóricamente obligatorio para ellos? Por otra parte, incluso el sencillo catecismo cuyo conocimiento era requerido de todos los creyentes, no sólo contenía, en todas las comunidades, aquel mínimo dogmático —como la profesión de fe nicea— y moral, sino asimismo cierto número de "consignas" que diferenciaban suficientemente a la comunidad o Iglesia de las demás, y se oponían a las tentaciones ecuménicas. También los ritos, incluso los cantos de los oficios y las fiestas, contenían estos signos de reconocimiento. De esta suerte, aquel mínimo aceptado de hecho no fue jamás un instrumento de reconciliación, sino que más bien vigorizó las separaciones entre organizaciones.

Por lo demás, no podía ser de otra manera, presuponiendo que la Iglesia se halla en cierto modo en la frontera entre cielo y tierra, que es depositaria de la gracia y al mismo tiempo preservadora del derecho, que distribuye bienes invisibles en el mundo visible. Algunos radicales de la Reforma querían limpiar plenamente el cristianismo de formas terrenales, liberarlo de cualquier vínculo con lo *profanum*. Suponían que todo lo que del cristianismo importa se despliega por sí mismo en el alma de cada cristiano, que el drama de la Caída y la expiación se consumó exclusivamente allí, que allí combatía el hombre antiguo con el nuevo, Satán con Dios, que el situar los valores cristianos "fuera" de la conciencia, en la Iglesia, en los dogmas y ritos, era un derroche, que semejantes valores se vinculan exclusivamente con el sujeto indi-

vidual y no se pueden sumar dando ningún total "objetivo". Creían restituir su contenido propio al mensaje de Cristo al liberarlo de ataduras con las realidades visibles, terrenales.

Sólo que, por aquel mismo hecho, un cristianismo purificado de tal manera perdía el carácter de mensaje. Pues el cristianismo debía ser el evangelio, la buena nueva, *anunciada* al mundo, debía ser el medio de la gracia en la tierra, y tenía pues que disponer de medios de comunicación terrenales: la comunidad, el catecismo, el ritual. Reducido a la invisible conciencia del individuo, no estaba en posibilidad de trasmitir nada a nadie más. Los apóstoles, entonces, ¿habrían recorrido en vano las tierras?, ¿hubieran mejor huido al desierto, a esperar fuera del mundo el segundo advenimiento? Jesús dijo que su reino no era de este mundo, pero asimismo envió discípulos a que anunciaran su doctrina a los pueblos de este mundo. Y una enseñanza promulgada en este mundo debe estar expresada en palabras, estar codificada, y los apóstoles debían estar seguros de que anunciaban algo idéntico, no cosas distintas, que representaban, así, a *una* Iglesia y no eran creyentes aislados, cada uno de los cuales estuviese por su cuenta en comunicación con Dios.

O sea que el cristianismo no puede evadirse de la tensión que surge de la propia naturaleza de su misión, a saber: que debe trasmitir valores extraterrenos en el mundo sensible y con auxilio de los recursos de éste. Sólo puede superar esta tensión combatiendo arbitrariamente a uno de sus miembros, ya sea como lo intentaron los radicales de la Reforma, descargando al cristianismo de relaciones con la materia, los cuerpos, la terrenalidad, la vida social (negando de hecho así la labor de incorporación), o bien como tantos "progresistas" contemporáneos que reducen el cristianismo a un programa político y simplemente cercenan sus raíces religiosas (con lo cual queda asimismo negada la labor de incorporación). No obstante, el cristianismo es la creencia en que Dios se hizo carne, y no "alguna vez en algún sitio", en la

vaga oscuridad de tiempos prehistóricos, sino en un lugar exactamente definido y en un tiempo precisamente determinado. De ello se sigue, por tanto, que la corporeidad no puede ser exclusivamente mala, que los valores invisibles pueden asumir una forma visible, que la historia profana puede ser el medio merced al cual la historia santa, la historia de la salvación, quede expresada.

Intentemos pues, por nuestra cuenta, aprovechar el ejemplo de los irénicos de otros tiempos, a fin de determinar cierto "mínimo" cristiano —no, sin embargo, recalcando sencillamente lo común a todas las reñidas comunidades cristianas conocidas históricamente, sino, antes bien, intentando deslindar del mensaje inicial precisamente lo que lo constituía, cosa que puede emprenderse sin la más mínima arbitrariedad.

Resulta del todo indisputable que la creencia en el convertirse Dios en hombre, a fin de alcanzar la redención humana, representa uno de estos componentes constitutivos, puesto que sin él la palabra "cristianismo" perdería cualquier sentido captable. La historia de la redención se vio siempre sometida máximamente a la mofa de racionalistas y librepensadores. Puede, en efecto, exponerse en una versión que la hace parecer absurda y en contradicción con el sentido moral elemental: los hombres ofendieron a Dios, luego de lo cual Dios decidió perdonar a los hombres, pero con la condición forzosa de que precisamente estos hombres atormentaran hasta la muerte a su hijo amado, plenamente inocente. En esta versión grotesca, la historia del cristianismo se transforma en un milagro mayor que el presentado por su interpretación propia: si millones de personas, durante tantos siglos, creyeron en un absurdo que contradecía patentemente los principios que por lo demás reconocían, entonces semejante triunfo no podría en modo alguno ser explicado en términos terrenales.

En realidad, la historia de la salvación aparece bajo muy otra luz si se la trata como expresión de dos convicciones (o

acaso más bien sensaciones) de la fe, mutuamente independiente, hondamente arraigadas en la conciencia humana, si bien, ni que decir tiene, no se presenta a ser objeto de una discusión científica. Una es la fe en la ley de la compensación cósmica, o sea la creencia en que no hay ninguna "libertad de castigo" absoluta, que todo mal moral debe ser retribuido por una suma correspondiente de dolor (tal vez los conceptos de castigo y justicia contienen, en su sentido ordinario y popular, este preciso convencimiento). Contradice el sentimiento moral general el que sean castigados inocentes por faltas ajenas; no lo contradice en cambio la idea de que alguien asuma libremente el sufrimiento sobre sí, a fin de ahorrárselo a otros. Si el hijo de Dios asumió esta carga —y sólo hecho carne lograría sufrir el hijo de Dios—, los hombres podían creer que la cadena del mal se interrumpía y que la compensación cósmica se efectuaba por la vía de una intervención externa.

Por consiguiente —éste es el segundo miembro de la fe en la historia de la salvación— los hombres conceden asimismo que ellos mismos son demasiado débiles para romper dicha cadena, que no pudieran considerar la redención exclusivamente como obra propia, que Dios debió volverse una parte de la historia terrena a fin de que su labor salvífica pudiera consumarse en el mundo. La creencia en Jesús el Redentor atestigua por lo tanto que los hombres carecemos de fuerza a fin de liberarnos solos del mal, que la mancha del pecado original persiste irremisiblemente en nosotros, que no podemos limpiar esa mancha de nosotros sin ayuda externa.

El cristianismo sería, pues, conciencia de la debilidad y caducidad humanas, y es ocioso demostrar que no hay ni puede haber un "cristianismo prometeico", o sea que la fe cristiana puede combinarse con la esperanza de autorredención de la humanidad. Dos grandes ideas del siglo XIX, que plasmaban del modo más cabal, con todas sus diferencias, tales esperanzas prometeicas —las de Marx y Nietzsche—, eran

anticristianas radicalmente, no en virtud de circunstancias históricas casuales. El odio de Nietzshe al cristianismo y a Jesús era consecuencia natural de su creencia en la ilimitada capacidad de la autoformación humana; Nietzsche sabía que el cristianismo era conciencia de la debilidad humana, y estaba en lo cierto. Esto también lo sabía Marx, quien tomó y transformó de los neohegelianos la filosofía (primero fichteana, luego hegeliana) de la autoformación humana y la orientación referida al futuro. Creía que el Prometeo colectivo del porvenir alcanzaría un estado en el cual su pensamiento y su práctica no serían ya distinguibles y donde aun el "ateísmo" perdería su razón de ser, puesto que la autoafirmación humana sería ya puramente positiva, sin depender negativamente de la negación de Dios.

La idea cristiana perdió su vitalidad de seguro con la difusión de la esperanza prometeica, se debilitó en la medida en que crecía la fe de los hombres en su capacidad de autoperfeccionamiento y de perfeccionamiento de la sociedad, su fe ilimitada en que alzarían monumentos cada vez más gloriosos de grandeza humana o, a fin de cuentas, depararían a la humanidad una vida de la cual se habrían abolido el mal, el sufrimiento, la agresión, los conflictos, la miseria, la discordia y la aflicción, definitivamente. Durante largo tiempo fuimos testigos del desarrollo de esta esperanza, y las dos mencionadas versiones —la de Nietzsche y la de Marx— han servido al encubrimiento ideológico, a la justificación de las dos tiranías más infames que ha conocido nuestro siglo. ¿Presenciamos ahora un recrudecimiento de esta esperanza? Puede dudarse. Más bien parece que la esperanza hubiera rebasado su punto culminante. Al respecto, no podemos tener ninguna certidumbre de que su debilitamiento represente un desarrollo renovado del cristianismo en sus formas tradicionales. Significará, eso sí, un nuevo fortalecimiento del suelo en el cual siempre ha crecido el cristianismo.

Tampoco tienen nada de inequívocas las patentes manifestaciones de las cuales creemos poder deducir una "crisis" del cristianismo, si no es que su desplome, sin más. El cristianismo ha sido tantas veces sentenciado a muerte y se ha renovado gracias a fuentes tan inesperadas, que parece forzosa la mayor mesura en todas las profecías, de acuerdo exclusivamente con la extrapolación de estadísticas que miden la participación de la población en los ritos religiosos.

¿Era más cristiana la Europa del siglo XI que la de hoy? Otra vez depende la respuesta de la interpretación de los significados. Si el triunfo del cristianismo hubiera de consistir en que todos los componentes de la cultura exhibieron una forma religiosa, entonces la "crisis del cristianismo" dura cuando menos desde el siglo XIV. De hecho, Europa ha dejado atrás la época en que el cristianismo disfrutaba decididamente del monopolio de surtir de formas todos los territorios de la vida humana. No sólo la filosofía, la pintura, la arquitectura, el calendario y la familia estaban organizados con formas cristianas; también guerras, rapiñas, potros, tribunales, estructuras de poder eran "cristianos"; todos los encontrados intereses humanos, todas las expectativas hallaban expresión en símbolos cristianos. De acuerdo con la interpretación aquí propuesta (arbitraria en efecto, pero no caprichosa sino históricamente legitimada), la fuerza del cristianismo no se manifiesta en modo alguno en la teocracia o el monopolio en el terreno de la creación de cánones para todos los ámbitos de la civilización.

La fuerza del cristianismo se muestra, desde este punto de vista, porque consigue alzar en la conciencia de los individuos humanos diques contra el odio. De hecho, la fe en el redentor sería vana y estaría muerta si, en todas las circunstancias, se llevase consigo la renuncia al motivo del odio, si los cristianos, después de decir "y perdónanos nuestras culpas", no añadieran "como nosotros las perdonamos". El requerimiento de renunciar al odio era una exigencia impuesta

por el cristianismo a la naturaleza humana y ha seguido siéndolo. Si sólo hubiera cristianos entre quienes cumplen con este requerimiento y son, así, discípulos de Jesús en el sentido de que no evaden la lucha pero permanecen exentos de odio, ¿cuántos ha habido y cuántos hay en el mundo? Lo ignoro. Tampoco sé si su número en la Edad Media era mayor que el de hoy. Sean cuantos sean, eso sí, son la sal de la tierra, y la cultura europea sería un desierto sin ellos.

Si reducimos el cristianismo a este mínimo —a la creencia en que el Cristo redentor vino al mundo en época histórica, para redimir a los hombres del mal, como ellos mismos no podían hacerlo; creencia aunada a la capacidad, derivada de esta misma fe, de suprimir el odio—, nos sorprenderá que, en sentido estricto, no se presente nada parecido a un cristianismo como programa político o como sistema cristiano de gobierno. A este respecto —como en todos—, la historia del cristianismo es rica en pendencias en las cuales se adoptaron posiciones enteramente opuestas. Las sectas comunistas de la Edad Media, los anabaptistas revolucionarios, algunos socialistas del siglo XIX (como Weitling), tomaban del Nuevo Testamento todo lo que podía oponerse a los ricos, los tiranos y los usureros; estaban empeñados en demostrar que una sociedad establecida sobre fundamentos cristianos presuponía la igualdad como principal consigna, que el deber de un cristiano como cristiano era proceder activamente contra las injusticias sociales y que Jesús había sido un profeta del comunismo revolucionario. Por otro lado, la jerarquía católica repitió durante siglos enteros que es deber del cristiano padecer con mansedumbre el dolor y la miseria en la tierra, que toda rebelión va contra la ley de Dios y que las desigualdades sociales han sido decididas por Dios.

Se diría, sin embargo, que estas dos interpretaciones (si se prescinde de su trasfondo social) hubieran sido y siguieran siendo, ambas, residuos de la cultura medieval, de una cultura, pues, en la cual el cristianismo era considerado fuen-

te universal de normas y definiciones que fueran obligatorias en todos los terrenos de la vida. En su forma inicial, el cristianismo no exhibe semejantes afanes, ni puede hacerlo. Jesús no expulsó a los mercaderes del templo porque luchara contra el tráfico, sino porque los traficantes profanaban el templo. Jesús no maldijo a los avaros y los verdugos a fin de pregonar un mejor orden social, sino porque está moralmente mal ser un avaro o un verdugo. Lo que al cristianismo le incumbe es el mal moral, *malum culpae*, y el mal moral reside sólo en los individuos humanos, y sólo el individuo es responsable. Malo es infligir daño por odio, o sea que el verdugo que ocasiona daño es malo (y aquí resulta del todo indiferente en nombre de quién sea verdugo y con qué realice su labor de verdugo). El daño mismo, en cambio, no es malo en este sentido. Poseer esclavos es moralmente malo, pero sin embargo no es malo ser esclavo. El concepto de sistema social "moralmente bueno" o "moralmente malo" carece de cualquier significado en el mundo de la fe cristiana.

No resulta de esto en modo alguno que un cristiano, tan sólo por serlo, no tenga el derecho de sublevarse contra la injusticia social, de luchar contra opresores y tiranías, ni que fuera contra el cristianismo buscar dentro del mundo social los mejoramientos que son posibles. Contradice al cristianismo el dejarse guiar por el odio, la venganza, la codicia, el hambre de poderío. No podemos calcular qué condiciones sociales generan más o menos mal moral; en términos cristianos esto quiere decir: cuáles crearán más y cuáles menos fundamento para el odio y la codicia; para un cristiano es igual de mala la codicia en un rico y en un pobre. El odio es igualmente malo en un opresor y en un oprimido: precisamente aquí reside la dificultad de ser cristiano. Desde este punto de vista, la venganza no logra romper la cadena del mal. Incluso los Estados que persiguen el cristianismo, que lo eliminan, sólo en sentido traslaticio pueden ser designados como anticristianos: sólo en el sentido de que quienes los

gobiernan son tiranos, y así no cristianos; sólo que los tiranos tampoco son cristianos si no aniquilan el cristianismo organizado o si, incluso, en el nombre del cristianismo persiguen a otros. En el cristianismo siempre se mantiene en vigor la regla de que el mal, en sentido propio y originario, está en nosotros, no en las circunstancias sociales. Hay reglas de la vida cristiana que se extienden a todas las situaciones y así, evidentemente, rigen también en las situaciones y conflictos políticos; no existe, sin embargo, ninguna meta política específicamente cristiana.

Por la misma razón, tampoco existe ningún estilo de vida general que sea obligatorio, ningún modo de participar en las cosas terrenales que resulten específicamente cristianos, con sólo que se dejen aparte las motivaciones morales. Tampoco hay, por desgracia, la menor indicación del modo como pudiéramos evitar en absoluto el mal proceder mientras vivimos en el mundo (y el apartarse del mundo no merece en absoluto ser designado como una recomendación cristiana universal). El cristianismo mismo no puede resolver los dolorosos dilemas que surgen en la vida a cada paso y que es imposible evadir. Un pacifista absoluto que invoque principios cristianos debiera demostrar, sin hipocresía, que en caso de guerra simplemente prefiere, ni más ni menos, dejar que otros hombres combatan en su lugar. El preconizador de la lucha revolucionaria que invoque los postulados del cristianismo debiera estar en condiciones de contestar, sin hipocresía, la pregunta de por qué su indignación hacia la injusticia social es tan marcadamente selectiva (según es notoriamente el caso) y en qué se basa para sostener que los valores específicamente cristianos (esto es, la supresión del odio) tienen mayores oportunidades de correr con fortuna en un sistema y no en otro. Tanto en un caso como en el otro, sin embargo, es que la fundamentación cristiana es de valor extremadamente dudoso. El mensaje de Jesús no es ningún "sistema social justo" —empezando porque ni siquiera es un

sistema de sociedad—. Jesús nos aconseja empezar por la aniquilación del mal en nosotros mismos, no matando a otros, a quienes, con razón o sin ella, consideremos malos.

Ser cristiano era por consiguiente una difícil tarea y sigue siéndolo, pues el cristianismo requiere la capacidad de revelar radicalmente el mal propio ante uno mismo. Los grandes maestros del cristianismo tampoco disimularon que, en este sentido, pocos cristianos hay ni ha habido nunca. Que escaseen, con todo, no es síntoma de una "crisis" general del cristianismo, sino una confirmación de lo que él mismo afirma: que es difícil satisfacer sus exigencias. De haber alguna crisis, será, sencillamente, una crisis permanente, el modo inalterable de existencia del cristianismo, o también, quizá, la expresión de una "crisis" universal y general en la cual se halla la especie humana, expulsada del paraíso.

Aquéllos, sin embargo, para quienes la causa del cristianismo está acoplada decididamente con el problema de un interés político, deben juzgar la situación de aquél más o menos favorable o no, como es natural, según sea el panorama de los asuntos políticos. Quienes toman en serio el cristianismo no tienen el menor motivo para prever su derrumbe.

La ilusión de la desmitologización

1) No es creíble que el desgaste del legado mitológico en la civilización tradicional o nominalmente cristiana, así como la decadencia, o aparente decadencia, de la sensibilidad religiosa puedan explicarse por el progreso de la ciencia, por la popularización de los logros científicos y por el incremento del llamado espíritu científico, concordante este último, o aun idéntico, con el nivel creciente de la instrucción general. Tal creencia está muy difundida, qué duda cabe, ya que la mayoría de las personas que se consideran irreligiosas están prestas a explicar sus descreimiento en tales términos: la incompatibilidad de la tradición religiosa con lo que la ciencia enseña. Tales asertos, sin embargo, no necesitan ser tomados literalmente.

Sería tonto, por cierto, negar que los dos fenómenos —el aparente desgaste de la capacidad de vivir dentro de lo numinoso y de experimentarlo, por un lado, y por otro la confianza en la ciencia como manera de comprender el mundo— están asociados uno con otro; esto no implica que el primero esté casualmente determinado por el segundo. Más bien ambos fenómenos parecen frutos del proceso de la llamada "modernización", que lleva siglos. Este proceso, podemos suponer, comenzó en el siglo XI con el avance cada vez más poderoso de la distinción entre Razón secular y Fe. La necesidad de esta distinción crecía *pari passu* con el surgimiento de las ciudades y de la civilización urbana, incluyendo su resultado inevitable: la emancipación de los intelectuales. Santo Tomás de Aquino en persona participó en este acontecer, sin querer, por supuesto, y sin percatarse de sus futuros efectos. Reaccionó contra los intentos de los averroístas encaminados a la total separación de la fe y la razón, y para conse-

guirlo tuvo que hacer clara y precisa la distinción. Estableció reglas no poco exactas que habrían de garantizar a la verdad revelada el derecho de controlar y supervisar el conocimiento profano, de suerte que no se supusiera que la primera reemplazara al segundo sino sólo que lo censurara en caso de conflicto y le proporcionara los criterios finales de significado; empleó las mismas reglas para definir las relaciones entre autoridades seculares y la Iglesia: la misión de ésta no era sustituir a las autoridades civiles sino controlar sus actividades y leyes en lo tocante a su conformidad con los mandamientos divinos. Sin sustentar la teocracia —ni en el reino de la política ni en el del conocimiento—, se opuso a la idea de la separación de lo sagrado y lo profano, pues tal separación equivalía, por supuesto, a otorgar a la vida profana, tanto intelectual como política, el derecho de desdeñar las normas infaliblemente fijadas por Dios y la Iglesia. El siguiente paso fue dado por los nominalistas del siglo XIV, quienes, aunque separando los dos terrenos, *despojaron* a la razón secular de cualquier derecho a aventurarse en la especulación teológica, a examinar no sólo hondos misterios divinos (que santo Tomás naturalmente aceptaba también) sino la cuestión misma de la existencia de Dios. Todas las cuestiones finales habrían de dejarse a la autoridad de la revelación. Los ockhamistas opusieron el reino de la fe, que era por definición irracional, al reino de la Razón, gobernado por normas empíricas y lógicas; de hecho establecieron los principios del empirismo moderno exactamente con el mismo ánimo que sería el de Hume cuatro siglos después.

Podría haberse dicho que esta separación equivalía a degradar la Razón secular limitando el alcance de su interés legítimo y despojándola del acceso al territorio entero de la indagación metafísica y teológica. En algún caso fue así, en efecto; los místicos cristianos, que a menudo empleaban fórmulas parecidas, eran indiferentes, si no es que hostiles, a cualquier uso de la Razón en asuntos divinos; otro tanto pasó

con la mayoría de los grandes pensadores de la Reforma. Sus ataques a la profanación del cristianismo por la curiosidad de los sabios mundanos coincidieron muchas veces, en la forma expresiva, con los riesgos nominalistas, pese a que la intención de estos últimos fuese de hecho la opuesta: se trataba de separar los reinos de la Razón y de la Fe a fin de proclamar la autonomía de la Razón y afirmar que no requiere del apoyo de la fe o la revelación. Esto significaba implícitamente que para nuestra comprensión del mundo físico no es pertinente no sólo la fe sino la presencia misma de Dios. Dicho de otro modo, que la realidad física, para todo propósito práctico, es autosuficiente y otro tanto ocurre con nuestro conocimiento de esta realidad. Para afirmar esto no era preciso negar ni a Dios ni la revelación; bastaba con relegar a ambos a un rincón donde no tardarían en volverse inútiles para la vida secular y la ciencia secular.

2) Este proceso culminó en la filosofía de Descartes. En el mundo que pintó, Dios pasó a ser un elemento de la maquinaria universal, una fuente de energía que era, sin duda, lógicamente necesaria para la explicación final de la Naturaleza, pero prescindible en la interpretación de cualquier suceso particular. Pudiera sostenerse que Descartes no era deísta en sentido estricto ya que, de acuerdo con su física, se requiere la misma cantidad de fuerza para mantener el mundo en existencia que para crearlo, de modo que Dios no deja de suministrar un sustento perpetuamente necesario para la existencia continuada del universo. Sin embargo, a fin de comprender el mundo creado, Su presencia se tornó indiferente; este mundo está regido por las leyes infalibles de la mecánica y cuando lo investigamos no tenemos por qué recordar a Dios para nada. En este sentido es verdad —por mucho que no lo sea literalmente— lo que Pascal dijo acerca de la *chiquenaude* y sin duda es cierto que fue a partir del legado cartesiano como surgió y se desarrolló el deísmo moderno.

El hecho de que haya un alma inmaterial no significó casi nada para el examen del cuerpo humano, que es un complicado mecanismo no diverso de los cuerpos animales y gobernado enteramente por la mismas leyes que intervienen en el movimiento de la materia inerte. El camino que iba de la *bête-machine* al *homme-machine* era fácil. En el mundo de los deístas, Dios, aunque verbalmente admitido, era señaladamente inútil, ya que no hay milagros ni revelación (siendo la última milagro en el orden de la cognición); por tanto —y aquí está el punto esencial—, Dios es imperceptible en la naturaleza.

3) Este proceso era ciertamente una condición necesaria para el avance de la ciencia moderna. Esta ciencia no hubiera podido surgir si Dios y los milagros no hubiesen sido previamente descartados de la naturaleza, si las reglas del método científico, tal como las codificaron en el siglo XVII Bacon, Descartes, Gassendi y otros, no hubiesen descartado cualquier rastro de creencias religiosas, si la ciencia no hubiera sido liberada de todo apego a la tradición, a la autoridad, a la Iglesia y a cualquier cosa que hubiera sido declarada incurablemente misteriosa e inaccesible al intelecto humano.

Esto no implica que la ciencia como tal fuera la causa eficiente del desgaste de la fe; lo que contribuyó a esta erosión no fue la ciencia sino el cientismo o el relacionismo cientista; en contraste con la ciencia misma, el racionalismo es una doctrina filosófica o una ideología que comprende una definición normativa del conocimiento; lo que puede propiamente llamarse conocimiento es lo que puede ser eficientemente empleado para predecir y controlar los fenómenos naturales. El contenido cognitivo de una fe religiosa (y ha de notarse que para el credo racionalista la religión es una serie de enunciados) es a este respecto demostrablemente inútil o de utilidad dudosa, así que la religión no puede ser conocimiento en ningún sentido reconocible. El impulso de

dominar la naturaleza —al cual Descartes y la Ilustración proporcionaron un fundamento filosófico— no era en sí mismo ni "racional" ni "irracional": reflejaba pasiones humanas, no conocimiento humano. No bien este dominio, incluyendo sus evidentes resultados benéficos, se tornó el valor supremo, convirtió naturalmente en dudoso y a fin de cuentas ocioso todo el legado religioso de la humanidad. El percibir la sensibilidad religiosa como sin sentido no provino de la ciencia ni del posible conflicto entre la verdad científica y el contenido de la revelación, sino de preferencias humanas y de la prioridad otorgada por nuestra escala de valores a los géneros de actividad mental que seguramente incrementaran el alcance de nuestro dominio sobre la naturaleza. La ciencia era cosa en la que se confiaría en términos de efectos verificables; la religión no merecía confianza en igual sentido.

Es un hecho que la idea misma de la dominación de la naturaleza es de origen bíblico, pero se volvió contra la Biblia y contra la revelación no bien dejó de funcionar dentro de una moral y un orden cósmico divinamente establecidos y pasó a ser un objetivo supremo e incondicionalmente válido. El cristianismo mismo no fue en modo alguno inocente en la agravación del conflicto, y así en apuntar contra él mismo el desenvolvimiento de la Ilustración. Primero, afirmó y apoyó la racionalidad escolástica de su doctrina más de lo que era culturalmente posible y con ello se colocó en una posición indefendible: pretendiendo que las creencias básicas de la tradición cristiana pueden ser expuestas como racionalmente justificables en el mismo sentido en que lo son las verdades científicas, exhibió inevitablemente el abismo que había entre ambas, pero en la misma escala de valores cognitivos, y así, en lugar de ser lo que siempre había sido —un mensaje divino traducido a lengua humana—, intentó ser un conocimiento de segunda clase, de índole básicamente igual a la de la ciencia profana. En segundo lugar, la instrucción cristiana apoyó a menudo los elementos mágicos o las espe-

ranzas mágicas vinculadas con los ritos y sacramentos religiosos sugiriendo la noción —o al menos no oponiéndose a ella— de que rituales y plegarias, aunque impliquen, por supuesto, la operación de energía divina, tienen una suerte de eficiencia técnica como si, por ejemplo, la oración fuese una especie de manipulación que, con sólo ser realizada debidamente, acarreara sin falta los resultados apetecidos; en caso contrario, o bien la operación no fue realizada como es debido o hay algo fundamentalmente equivocado en la idea misma de la plegaria: la máquina no funciona de acuerdo con lo esperado y en consecuencia no hay buenas razones para creer que Dios exista en absoluto. Pronto quedaría claro que, si es interpretado de este modo el culto religioso, jamás podrá vencer en competencia con la tecnología; ésta, propiamente aplicada, proporciona de hecho los bienes que promete (por no hablar de subproductos que no prometió y no forzosamente benéficos). La confusión entre fe y conocimiento, la confusión por la cual debe censurarse en cierto grado al cristianismo, reducía inevitablemente la fe a una parienta pobre de la ciencia; la confusión entre culto y técnica reducía inevitablemente el culto a una técnica ineficiente o de eficiencia dudosa. En la medida en que ambos géneros de confusión fueron fomentados por Iglesias cristianas, el cristianismo mismo contribuyó a la difusión del ateísmo. La razón principal del desgaste de la fe, sin embargo, residía en cambios morales más que intelectuales: en la preferencia otorgada a aquellas áreas de actividad que proporcionasen bienes medibles.

4) El conflicto de la teología con la ciencia en la Edad Media sólo afectó a pocos. Aun después, en los siglos XVII y XVIII, el camino desde la investigación científica hasta las aplicaciones técnicas —cuando menos aplicaciones que afectaran la vida cotidiana de muchos— era largo y lento, en verdad casi imperceptible para la mayoría. Este camino se fue abreviando más y más en el siglo XIX y en nuestra época es casi instan-

táneo. Se ha vuelto evidente para todos que la ciencia puede mudar eficazmente nuestra vida cotidiana haciéndola más confortable.

En pocas palabras, el auténtico conflicto no se da entre, por un lado, la ciencia concebida, en cada fase particular, como una norma absoluta merced a la cual deba medirse toda nuestra vida espiritual, y, por otro lado, la religión como conjunto de enunciados acerca de Dios, la Providencia, la inmortalidad, el diablo, etc., enunciados cuya verdad haya de evaluarse mediante criterios científicos. El conflicto es cultural y atañe a nuestra jerarquía de preferencias: nuestra *libido dominandi* contra nuestra necesidad de hallar sentido en el universo y en nuestra vida. Ambos deseos, *libido dominandi* y búsqueda de sentido, se arraigan inalienablemente en el acto mismo de ser humanos, pero se limitan mutuamente en lugar de coexistir en paz.

Es ante este trasfondo como debe ser examinada la cuestión de la llamada "desmitologización". En el sentido más amplio, la tendencia "desmitologizadora" se ha prolongado tanto como el proceso entero de la modernidad, incluyendo el deísmo del siglo XVII. En su versión primordial se trataba sólo de un intento de dejarle a la vida religiosa una isla desde la cual no interfiriera con nuestros asuntos intelectuales y políticos. El movimiento real, profundo, orientado a la completa reestructuración del sentido de la religión, se desarrolló a fines del siglo XIX y el modernismo católico (a la zaga de la teología liberal alemana, menos radical) fue su expresión más señalada. Sin emplear de hecho la palabra "desmitologización", anticipó todos los postulados principales de Bultmann.

5) Bultmann recalcó que su idea de la "desmitologización" constituía una parte de su labor hermenéutica sobre el Nuevo Testamento y que debía mucho a dificultades con las cuales tropezó en su labor pastoral. Dado que un historiador o

exégeta no está en condiciones de eliminar, en su análisis de textos, las relaciones "existenciales" entre sí mismo y el autor, así como las personas mencionadas en el texto, necesariamente interpreta el texto a través de su propia experiencia, emociones y aspiraciones, en el contexto de su vida y de su medio histórico. De este modo, tanto las cuestiones que plantea como su entendimiento cambian no sólo con la acumulación de experiencias históricas de la humanidad sino con la vida personal del lector; en la fuente que investiga —como el Nuevo Testamento— halla con frecuencia respuestas inesperadas a sus preguntas personales y capta la palabra como si le estuviera dirigida personalmente a él.

Hasta aquí Bultmann se mantiene dentro de la filosofía tradicional alemana del *Verstehen*, si bien, como heideggeriano, no habla de la empatía o la reproducción imitativa sino del intercambio "existencial" entre el texto y el lector, intercambio remitido a su real experiencia. Como teólogo, Bultmann va más allá de Dilthey y Heidegger, por supuesto. A fin de entender lo que significa que un texto nos participe un mensaje divino tenemos que haber atravesado antes una experiencia —en forma de interés, más que de noción— de Dios y su palabra. Y la tenemos, por cierto, aunque lo neguemos conceptualmente. Este conocimiento constituye un aspecto de interés existencial que todos compartimos, y por tanto la real comprensión, que va más allá de una exégesis filológica e histórica, incluye la voluntad del lector de enfrentar su propia existencia. Por eso no es posible ninguna comprensión definitiva; la existencia es sólo *hic et nunc* y otro tanto ocurre con la comprensión.

Esta imposibilidad de un sentido inmutable de la revelación fue uno de los temas importantes de los modernistas. Dado que la percepción de un texto cambia con la transformación de nuestra sensibilidad y conocimiento, el significado del texto —sostenían— evoluciona también. ¿Debiéramos decir, supuesto esto, que la verdad cambia también, que algo

puede ser cierto en un periodo histórico y dejar de serlo en el siguiente? Cualquier teólogo ortodoxo admitirá que las Escrituras son inagotables y pueden revelar nuevos aspectos; esto puede ser verdad de todos los textos, no necesariamente aquellos que se suponen de inspiración divina, lo cual, sin embargo, no le impide creer que haya un núcleo persistente en la palabra divina. Y si no hay nada inmutable ¿puede sobrevivir el cristianismo? ¿Es más que una expresión pasajera de una sensibilidad históricamente relativa, sin posición privilegiada, sin ser mejor que cualquier otra religión o no religión o antirreligión? Suponiendo que la mayor parte de nuestra sociedad no tenga ya necesidad de cristianismo, ¿habremos de admitir que el cristianismo se ha vuelto falso después de haber sido cierto en una época pasada? Y diciendo esto ¿no destruimos el concepto mismo de verdad?

Replicaban los modernistas: lo que es fundamentalmente cierto en el cristianismo sigue siéndolo, pero esta verdad nunca alcanza una formulación definitiva. Fórmulas, dogmas y símbolos son históricamente relativos, pueden perder su vitalidad y tornarse anticuados. El meollo de fe, revelado a cada uno de nosotros en una experiencia personal, no perece, pero la manera como se articula es incurablemente provisional y tan contingente como el lenguaje étnico en el cual se expresa; no puede captarse en proposiciones eternamente válidas.

La posición de Bultmann es la misma. Debiéramos preguntar: ¿hasta dónde puede llegar esta evolución? ¿Por qué ha de ser imposible que el genuino cristianismo (cuya verbalización, no obstante, es relativa cada vez) se exprese un día en enunciados como "Dios no existe, no hay salvación ni redención ni perdón, no hay vida eterna, no hay amor"? Esto parece muy posible según la premisa de que en el mensaje cristiano no hay nada que resista a los cambios culturales. Fórmulas nuevas serían igualmente provisionales e igualmente "verdaderas" que las antiguas, claro está, pero su

carácter pasajero sólo puede ser percibido cuando están culturalmente muertas.

El lenguaje de la teología cambia, por supuesto; lo mismo ocurre con las categorías que la gente emplea para refundir la Biblia dando un "sistema" metafísico; nuevos problemas humanos y nuevas formas de sensibilidad pueden revelar nuevos significados del texto. ¿Está sin embargo el texto, en todos sus aspectos, a merced de un lector?

Bultmann no lo dice así, con tantas palabras. Quiere hacer el mensaje cristiano accesible a la mentalidad contemporánea purificándolo para librarlo de la "mitología", o sea del hábito de expresar las cosas divinas y los actos divinos en categorías empíricas que tomamos de realidades terrenas y acciones humanas.

El "hombre moderno", según Bultmann, no puede, por ejemplo, pensar en términos de la estructura espacial del universo que los antiguos aceptaban: la morada de los ángeles y de Dios "arriba", en el cielo, el infierno debajo de la superficie terrestre. Y, por encima de todo, no puede imaginar que la casualidad natural lograra interrumpirse o cancelarse por intervenciones milagrosas del otro mundo, por Dios, el diablo o los ángeles; ni puede esperar la ruptura en la causalidad producida por nuestras oraciones o actos mágicos; no puede creer que un ser divino se haya sacrificado por los pecados humanos, que actos sacramentales como el bautismo o la eucaristía comuniquen un poder espiritual a los fieles, que Dios sea un Padre en un sentido inteligible, que Él crease el mundo *ex nihilo* y que Jesús fuera hombre y Dios simultáneamente. Pese a que semejantes creencias sean inadmisibles para personas educadas en la ciencia moderna, el sentido "objetivo" o "existencial" del cristianismo no se pierde; el "hombre moderno" puede creer que el mundo en que vive no es una realidad definitiva y que Dios abarca el universo empírico. La fe es el encuentro de una existencia con el Verbo y no la aceptación de unas cuantas proposiciones;

y la fe, de acuerdo con la doctrina luterana, no puede ser generada por labor exegética, es una experiencia y así no tiene esencia reificada en forma de dogmas. La palabra divina me está abierta pero su significado es un aspecto de mi experiencia aquí y ahora. No son concebibles pruebas de la divinidad de Jesús, pero en el modo como Él cambia mi vida se revela a sí mismo como palabra de Dios. Encuentro a Dios en Jesús tomando una decisión de seguir Su llamado, y al tomarla ya no temo al porvenir porque el significado del porvenir se define en la presencia real de Jesús.

¿Qué queda del cristianismo después de esta limpieza? La fe en sentido luterano, dice Bultmann, que confía en Dios revelado en Jesús. Al parecer se trata de *fiducia* sin fundamento intelectual y de la cual seguramente sería impropio afirmar que incluya la verdad "Dios existe", puesto que tal verdad no tiene significado aparte de ser un aspecto posible de una experiencia personal.

6) La famosa discusión sobre la "desmitologización" entre Bultmann y Jaspers se dio hace más de 30 años. De acuerdo con Jaspers, la filosofía nunca puede abarcar la religión, esta última resiste cualquier explicación conceptual. El intento de Bultmann de hacer científicamente respetable la religión está condenado al fracaso desde el principio. En primer lugar, lo que juzga una visión "moderna" del mundo no tiene nada de moderna: la resurrección era tan imposible para los contemporáneos de Jesús como lo es para nosotros. Por lo demás, nuestros contemporáneos creen en absurdos no menos que los antiguos. La ciencia moderna no pretende ofrecer un entendimiento global de la realidad, y tampoco la ontología heideggeriana es capaz de lograrlo.

Es, según Jaspers, absurdo pensar que los mitos son teorías disfrazadas y que pueden ser traducidos a un idioma metafísico. Son intraducibles a un lenguaje no mítico y en vano tratamos de interpretarlos racionalmente. Si bien el código

del mito es *sui generis*, debiéramos saber que no hay diablo ni causalidad mágica ni brujería. Todo mundo puede negar el mito por sí mismo, si bien no por otra gente. Merced a la vida en un mito la gente adquiere conciencia de la Trascendencia y en este encuentro "lo objetivo" y "lo subjetivo" son inseparables. Es así tan imposible encontrar una verdad científica en un mito como reducir el mito a un contenido personal, "existencial". La fe no surge del trabajo exegético, es trasmitida por sacerdotes y es eficaz en la medida en que los sacerdotes mismos viven en la fe. En tanto intenta asimilar la crítica de la Ilustración a fin de salvar la fe, Bultmann toma la Ilustración en su versión falsa y dogmática. La actitud liberal no lucha contra una devoción sencilla e ingenua sino en que procura liberar a Dios de la forma "objetificada". Acepta la idea de un "Dios abscóndito", la trascendencia puede ser accesible sólo a través de cifras, se hace real nada más para una existencia humana, y así no necesariamente en el cristianismo histórico, no necesariamente codificada en un credo. Bultmann, sin embargo, cuando trata de salvar un mínimo no mitológico del cristianismo, lo halla en el dogma luterano de la justificación por la fe, recayendo así en una ortodoxia rígida.

La réplica de Bultmann a estas críticas muestra, quizá mejor que su teoría, el problema práctico con el cual tuvo que vérselas como sacerdote protestante. Niega que se redujera a salvar lo que pudo salvarse de la fe después de los ataques de la ciencia; en realidad quería aclararle al "hombre moderno" lo que es la fe cristiana. Admite —como Jaspers— que un cuerpo no puede levantarse de la tumba, que no hay demonios ni magia, pero reta a Jaspers a que explique a los creyentes el significado de la epístola de san Pablo a los romanos acerca del pecado original y la redención. El pensamiento mítico está tan "reificado" como el científico cuando trata de explicar la trascendencia divina en categorías empíricas o de personificar el mal como Satanás. Jaspers, sin

embargo, nada dice acerca de cómo puede ser explicado el mito bíblico de una manera que fuese aceptable para el "hombre moderno". Ni hay que decir que es imposible probar la realidad de la revelación sin aceptarla antes como tal revelación; luego de esta aceptación escucha uno su voz como palabra directamente dirigida a uno mismo. Después de la "desmitologización", la doctrina de la Encarnación afirma que Dios se revela no sólo como idea sino como mi Dios que me habla aquí y ahora; la doctrina de Jesús como "fenómeno escatológico" afirma que Jesús es la palabra de Dios, siempre presente.

En pocas palabras, Jaspers cree que sería desastroso destruir el lenguaje mitológico y que este lenguaje no tiene sentido "objetificado", carece de referencia a realidades empíricas, nada más nos suministra cifras que nos ayudan a captar la trascendencia y la existencia, ambas inseparablemente ligadas y ambas eternamente inescrutables. Debemos renunciar a dogmas, a una verdad fija, dada en una revelación históricamente identificable, pero no debemos reducir el mito a una doctrina abstracta. En tanto que Bultmann desea salvar de la fe "objetiva" tradicional sólo lo aceptable para el "hombre moderno" —lo cual quiere decir, en efecto, la información históricamente confiable, carente de contenido religioso— y conservar la fe viviente en forma de encuentro "existencial", el reino de una "decisión" personal.

Aquí tenemos las diferencias entre los intereses y las congojas de un filósofo y de un predicador. Jaspers quiere salvar el mito en su expresión original, tanto por no disponerse de mejor expresión como por ser el mito parte indispensable de la cultura. Con todo, se niega a dotarlo de ninguna significación empírica: no hay resurrección en sentido real, no hay diablos ni ángeles, ni revelación en el sentido bíblico, es decir, no hay Dios hablando realmente a Moisés o a Abraham. Aun así, Jaspers sabe que para los creyentes, a diferencia de los filósofos, la resurrección y los diablos son cosas reales

y no cifras. El resultado final de su defensa del mito no difiere a fin de cuentas de la doctrina de los libertinos franceses del XVII: que el *vulgus* viva en sus supersticiones, los tontos necesitan mitos como historia que toman al pie de la letra; en cuanto a los esclarecidos, sólo pueden aceptar el mito como un conjunto de cifras que vagamente nos empalman con la realidad última inexpresable. Así, parecemos retroceder a las mismas divisiones en dos culturas que conocemos por Spinoza y, del modo más explícito, por los *Discorsi* de Maquiavelo (aunque la necesidad de mito sea explicada en términos culturales y antropológicos, antes que políticos). Un filósofo que deja a la gente sencilla creer en leyendas que él no puede tomar en serio comete la misma *pia fraus* que Numa Pompilio o los generales romanos en la descripción maquiaveliana.

Bultmann rechaza esta solución porque tiene que hablar o bien a los ministros de la Iglesia o a simples creyentes quienes, sin ser filósofos, han respirado el aire omnipresente de la ciencia, que son "hombres modernos" y juzgan impermisible aceptar la resurrección o al diablo en sentido literal.

Jaspers, opino, tiene mucha razón en decir que es vano traducir el mito a categorías filosóficas y que un intento de adaptar el cristianismo a lo permisible o digerible para la ciencia contemporánea es labor sin esperanza. Tiene también razón cuando hace dudar de la idea de "hombre moderno" de Bultmann, como si los millones de "hombres modernos" que creyeron o creen, digamos, la doctrina del nazismo o del comunismo demostraran con ello ser seres "racionales" inmunes a la superstición.

Claro está que la preocupación de Bultmann no puede darse de lado a la ligera: como sacerdote, le deben haber preguntado a menudo cómo las creencias cristianas consiguen coexistir con la moderna visión científica del mundo. Incapaz de enfrentarse a esta tarea, escapa a su solución "existencial". Sin duda muchos sacerdotes han de enfrentarse a

cuestiones parecidas. Recuerdo haber hablado una vez con un sacerdote católico a quien le dije que me daba mucho gusto la declaración del papa Paulo VI que confirmaba la creencia tradicional de la Iglesia acerca del demonio. A lo cual el sacerdote replicó con cierta amargura: "Sí, claro, para usted es fácil hablar así porque no tiene que explicarle esto a la gente." Era sin lugar a dudas un buen creyente cristiano, pero aun así parecía incapaz de reconciliarse con la noción tradicional del diablo. ¿Por qué?, ¿por qué entre nuestras clases instruidas la creencia en Dios disfruta todavía de una especie de respetabilidad, en tanto que creer en el diablo o en los ángeles pasa por superstición medieval? ¿Por qué ha de ser esta última creencia más "irracional" que la creencia en Dios? Se diría que debiera ser al revés: los diablos y ángeles son creaturas inteligentes desencarnadas pero finitas, de muchos modos no distintas de nosotros, y es más fácil describir su naturaleza y esperar encontrárselos un día que cuando se trata de Dios. La posible respuesta es ésta: en la medida en que Dios sigue siendo respetable, no es el Dios cristiano sino un Dios de deístas o panteístas, una vaga noción de una gran mente o, más bien, una gigantesca computadora responsable de las complicadas ecuaciones de acuerdo con las cuales nuestro universo se mueve. El Dios cristiano, la sabiduría providencial, Dios que es una persona en sentido reconocible, que guarda a sus creaturas humanas e interviene en sus vidas no es respetable en absoluto. ¿Será por Él inaceptable para la ciencia? No me lo parece. Es inaceptable para el racionalismo cientista que —habré de repetirlo— es una doctrina filosófica, no la ciencia misma. Esta ideología desterró de nuestra vida todo lo que cae más allá de la ciencia, no a causa de la "irracionalidad" de semejantes creencias sino porque dichas creencias no proporcionan bienes que la ciencia sí. Y nuestro culto a la ciencia, como bien dice Jaspers, no nos vuelve "racionales" en ningún otro sentido; no somos menos supersticiosos que nuestros antepasados de hace dos milenios.

7) Hay una razón más por la cual el proyecto de Bultmann no tiene perspectivas: todo lo que aspira a salvar del cristianismo a fin de complacer al "hombre moderno" es tan mitológico como los ingredientes de los cuales está presto a deshacerse. ¿Por qué el decir que Jesús es "el Verbo de Dios" ha de ser menos mitológico que decir que es el hijo de Dios? No, no hay modo de que el cristianismo consiga "desmitologizarse" y salvar nada de su sentido. Es un caso de lo uno o lo otro: el cristianismo desmitologizado no es cristianismo. Por supuesto, no hay necesidad de ser cristiano para aceptar que hubo un hombre llamado Jesús que predicó el amor, el perdón y el Reino venidero de Dios, y que fue crucificado en Jerusalén. Poca gente duda que esto sea históricamente cierto y cualquier enemigo jurado del cristianismo puede aceptarlo, tal descripción histórica sencillamente no tiene contenido específicamente religioso. Pero afirmar que Jesús era "el Verbo de Dios" es enteramente mitológico, en el sentido del propio Bultmann. E incluso el encuentro puramente personal con Dios, experiencia que es en principio inexpresable en un discurso racional, si es tenida por real por el creyente, debe ser "mitológico" también. No hay salida del dilema: o la aceptación "mitológica" del Dios cristiano, o el racionalismo científico que prescinde por entero de Dios. E incluso si, ateniéndonos a la receta de Bultmann, nos quedamos con un cristianismo reducido a actos personales de cada cristiano por separado, el cristianismo no puede salvarse como fe común, comunidad, lugar de confluencia de los creyentes y adoradores; si tenemos sólo al Jesús histórico que no es específicamente cristiano y, a su lado, un Jesús que es propiedad puramente personal de un creyente y no puede ser foco de una comunidad cristiana, estas dos entidades no tienen nada en común, quedamos con una combinación de dos zonas completamente cerradas la una a la otra: el conocimiento histórico "objetivo" y la experiencia monádica que nadie está en condiciones de trasmitir a los demás.

Si es verdad, como dice Jaspers, que el lenguaje del mito es intraducible a categorías metafísicas —y afirmar esto es dejar sin empleo a los teólogos—, no significa que resulte incomprensible para los creyentes. Durante siglos los cristianos han creído en el sentido del sacrificio de Jesucristo tal como lo explicó san Pablo, y parecieron entenderlo. ¿Habremos de decir que el mismo sentido se nos tornó ininteligible? ¿Y significará que nos hemos vuelto estúpidos? No, lo que queremos decir es que el relato de san Pablo es inaceptable de acuerdo con criterios de la racionalidad contemporánea. ¿Y por qué habríamos de aceptar estos criterios como norma absoluta? Porque es de acuerdo con estos criterios como opera la ciencia, y la ciencia es eficiente. Y así estamos de regreso en el punto de partida.

Y, de todos modos, los rigores de Jaspers, por justificados que estén, nos dejan, como acabo de decir, con la doctrina de las "dos culturas" que el cristianismo ha procurado evitar a lo largo de toda su historia: el mito en su sentido literal para los simples, y "cifras" inexpresables para los esclarecidos. Jaspers sabe que la filosofía no puede cargar con las tareas de la fe y que la humanidad no puede sobrevivir sin mito, pero su distinción entre la fe revelada y la filosófica sanciona la escisión a la cual probablemente la civilización cristiana podría sobrevivir tan poco como a la reducción por Bultmann del cristianismo a un *Erlebnis* incomunicable. El cristianismo tal como lo conocemos no puede vivir después de haber perdido toda vitalidad en la "cultura superior", y la pregunta que nos queda en pie tras de la crítica de Jaspers es: ¿será posible a fin de cuentas la fe de los esclarecidos? Psicológicamente lo es, sin lugar a dudas, puesto que todavía hay muchos auténticos cristianos entre aquéllos. Es posible lógicamente también: no hay contradicción entre los postulados de la ciencia y el mito cristiano, a menos que "ciencia" signifique filosofía racionalista. La información histórica en torno a Jesús no contradice la creencia de que Jesús

fuera hijo de Dios, si bien, por supuesto, no puede sustentar semejante creencia. Somos incapaces de probar la inmortalidad de acuerdo con las exigencias científicas de una demostración, pero no tenemos razones de pensar que esta creencia será lógicamente irreconciliable con nuestro conocimiento. Ignoramos si será posible la fe de los esclarecidos en términos del desarrollo cultural venidero.

Después de siglos de desenvolvimiento de la Ilustración, despertamos de repente en confusión mental y cultural; estamos cada vez más asustados frente al mundo que está perdiendo su legado religioso y nuestro miedo está bien justificado. Los mitos perdidos parecen ser reemplazados menos por racionalidad esclarecida y más por sus terroríficas caricaturas o sustitutos. Advertimos con una especie de alivio varios síntomas de renacimiento religioso, y el "retorno de lo sagrado" se ha vuelto un tema de moda. Y no obstante nosotros —y por "nosotros" me refiero a filósofos, sociólogos, psicólogos, antropólogos e historiadores— no podemos contribuir a este proceso; podemos describirlo —con esperanza o con temor—, pero no somos sacerdotes, y sólo a través del sacerdocio, de la profecía, a través de los hechos de la fe viviente puede ser conservada o reforzada la participación humana en lo sagrado. Los intelectuales son inermes y pueden menos que nadie contribuir a la vitalidad del mito explicando que los mitos son indispensables por tal o cual razón cultural, moral, psicológica o social. Y los intentos de congraciarse con la ideología racionalista "desmitologizando" la cristiandad constituyen la prescripción menos digna de confianza. Dejemos aquí las cosas.

La fe filosófica frente a la revelación

En el ámbito de lengua inglesa, Jaspers es un nombre, ciertamente, pero apenas nada más. Varias de sus obras han sido traducidas al inglés, sí, y no faltan algunos trabajos que analizan su filosofía, pero podría decirse que Jaspers sólo es tenido por un fenómeno marginal: insignificante en la enseñanza universitaria, ausente de las discusiones filosóficas, Jaspers no ha ingresado —no ha ingresado *todavía*, quizás— en la circulación de las ideas en el mundo anglosajón. Esto resulta particularmente sorprendente si se compara su posición con la de Heidegger. Y sin embargo las obras de Jaspers, aunque no signifiquen una lectura sencilla y popular, son más digeribles y a primera vista mucho más claras que las de Heidegger. Este último, asimismo, está todo lo lejos posible de la lengua y la tradición de la filosofía británica. Por qué pasa esto, lo ignoro. Tal vez —aunque sólo sea ésta una sospecha impresionista— la razón resida menos en el contenido de su filosofar y más en el estilo y el modo de presentarse a sí mismo. Con su agresividad léxica y su inflexibilidad profética, Heidegger fue un violentador de mentes de lo más afortunado; irritante y fascinador a la vez —igual que Nietzsche—, parecía en verdad estar abriendo brecha, ser portador de la gran promesa con cuya ayuda podríamos esperar forzar la puerta del ser perdido. En comparación con él, Jaspers parecía precavido, moralizante, mucho más ligado al lenguaje tradicional de la filosofía europea, pese a su estilo y vocabulario sumamente personales y fáciles de reconocer, aunque más acordes con la corriente principal del pensamiento occidental y así menos notorios en su peculiaridad. A fin de cuentas, acaso se tratara de la diferencia entre un profeta y un maestro.

Jaspers no fue el único de los filósofos destacados que procuraba incorporar a su manera personal toda la tradición de la filosofía, y trasladar a su idioma los pensamientos de otros. Esta asimilación era sorprendente consumada, *modo recipientis*. Todo el pasado filosófico era, por decirlo así, jasperisado. A veces se le reprocha (así la crítica de Cassirer a la exposición de Descartes por Jaspers) el haber recortado algo arbitrariamente la herencia filosófica de acuerdo con sus necesidades filosóficas propias. Pero Jaspers, pese a su inmenso saber histórico, no era un historiador en sentido estricto. Intencionalmente realizaba la reflexión histórica como un diálogo inacabable con los grandes del pasado, y menos como la búsqueda de hechos históricos. Hay que considerar sus estudios históricos como una expresión de filosofar, no como manuales. No cultivaba la historia de las ideas. Lo que buscaba eran los puntos donde la continuidad de la cultura es rota por la imprevisible invasión de un gran espíritu, y se manifiesta lo absolutamente nuevo, inexplicable y, con ello, también eterno y universalmente significativo. Jaspers creía en la capitalización de una indestructible riqueza del espíritu. De ahí que tuviera que resultarle ajeno el historicismo, como doctrina que considera todos los acontecimientos culturales como condicionados por circunstancias históricas casuales, y vinculados con la época. "El orden supremo —leemos en la *Introducción a la historia universal de la filosofía* publicada por Hans Saner a partir del legado de Jaspers— no sólo es el más precioso sino asimismo el sustancialmente más real. Es el rebasar lo humano biológico, vinculado con la existencia, hasta una realidad superior. . . Lo grande en sí es la medida última, no se torna valioso en virtud de ninguna vinculación histórica, ni por el efecto, ni por lugar y procedencia ni por veracidades particulares, enumerables."[1]

[1] Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie*, Einleitung. Ausdem Nachlass hg. von H. Saner, Múnich–Zúrich, 1982, p. 155.

Lo grande en la historia debe ser pues algo como un repositorio permanente del espíritu, donde se preservan por siempre provisiones en aumento. Se aprecia, de paso, que la visión de Jaspers de la historia de la filosofía se halla en conexión inseparable con su teoría de la trascendencia.

Pero ¿cómo es posible el pensamiento de la trascendencia? Parecería a primera vista que para un filósofo cuyo pensamiento es jalonado por la inalcanzable totalidad, es inevadible la cuestión de Dios y que debe sentirse comprometido a responderla inequívocamente. De ahí que resulte notable que entre los grandes filósofos haya varios que cuando menos en este sentido sean ambiguos, se manifiesten ora como puros ateos, ora como creyentes, suscitando así en distintos lectores apreciaciones muy cpuestas. Tal es el caso con Spinoza, con Hegel, con Giordano Bruno hasta con Descartes. Tal es el caso asimismo con Jaspers. Por multívocos y diversamente interpretables que sean los filósofos, uno opinaría que no debieran dejar en suspenso esta decisiva cuestión.

Sin embargo, acaso precisamente el pensamiento de Jaspers nos familiarice con la noción de que la pregunta "¿crees en Dios o no?", como pregunta filosófica, o dentro de lo que Jaspers llama "fe filosófica", está mal planteada, de suerte que no es posible una respuesta inequívoca. Desde el momento en que el Dios de los cristianos, el amante padre y señor, quedó fundido con el absoluto neoplatónico —lo cual fue, sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos más decisivos de la historia de la cultura—, la "cuestión de Dios" debió ser modificada esencialmente, ya que carecemos de herramientas conceptuales confiables que permitieran combinar en un todo coherente las propiedades de una persona con los atributos de un absoluto. Los místicos tenían conciencia de ello y recalcaban sin cesar que el Dios manifestado a ellos como hecho de experiencia no podía ser atrapado en nuestra red conceptual; de ahí que ante la teología natural permanecieran por lo general indiferentes.

Claro está que Jaspers no es un místico, en todo caso no invoca experiencias personales especiales que lo elevasen a la trascendencia por un camino privilegiado. Desea permanecer dentro de la experiencia cotidiana, de la cual todos participan, y no contarse entre los elegidos de Dios. En un importante sentido, con todo, su labor literaria se asemeja al mensaje de un místico: no intenta demostrar lo que, dentro del pensamiento que él determina como alumbrador de la existencia, no es demostrable; no deja espacio ninguno a la pregunta: "¿por qué he de aceptar esto?" Apelaría, antes bien, a lo que todos, según cree él, portamos en nosotros, así sea en forma semiconsciente, oculta o inarticulada. Desea rozar una cuerda que indiscutiblemente pertenece a nuestra constitución como seres; si la cuerda esta muerta o inmóvil, no puede hacerse nada. Al igual que los escritos místicos, lo que anuncia es imposible de discutir y, de este modo, para los filósofos de orientación racionalista, debe carecer de importancia. Parece esperar, sin embargo, que sus palabras despierten una comprensión espontánea, ya que aspiran a tornar claro el sentido de lo experimentado en general y cotidianamente percibido.

¿De qué modo claro, sin embargo? De una claridad que aporte el pensar científico no puede tratarse, naturalmente. Las cosas últimas son indecibles, la palabra está atrapada en las condiciones de nuestra existencia empírica. Somos remitidos a la trascendencia —repite Jaspers—. No es un hecho histórico, psicológico, social o biológico; de ahí que no debamos tener conciencia de esta referencia. La trascendencia no es ningún objeto; no se deja objetivar, dice Jaspers. Propiamente ¿qué quiere decir esto? ¿Significa algo más, aparte de que no estamos en condiciones de expresarla en conceptos y palabras? En tal caso, ¿cómo, entonces, nos resulta accesible?

Jaspers comulga con el agustiniano *Deum et animam scire cupio*, pero de acuerdo con su concepción el alma no es alma

ni Dios es Dios en un sentido reconocible. Existencia y trascendencia, que reemplazan respectivamente a estas dos últimas realidades, son aspectos ultramundanos de lo que todo abarca, y que no encontramos en una reflexión sobre el mundo o en la experiencia de éste. Se nos actualizan merced a un salto que nos lanza fuera del mundo, de nuestro pensar empírico, incluso del espíritu. Son esencialidades tomadas a la tradición cristiana, pero despojadas de cualquier sustancialidad.

Pero estas dos realidades últimas, entre las cuales se tensa nuestra vida y la vida del mundo, no pueden en modo alguno considerarse como polos simétricamente establecidos, como *alia* inapresables en el mismo sentido, residentes por igual más allá de las fronteras del conocimiento. La existencia es ciertamente inobjetivable porque es, como dice Jaspers "no ser-así sino poder-ser", porque es "lo individual". "O sea: no soy existencia sino existencia posible."[2] Existencia es lo que soy cuando consigo verme a mí mismo no ya como un objeto presente en el mundo y determinado por la pertenencia a ese mundo, sino insertándome en la negatividad de mi libertad. Probablemente en el hablar de Jaspers fuera impropio afirmar que soy un ser libre, más aún: el movimiento mismo de la libertad —y este movimiento es esencialmente inobservable desde afuera—. Para toda observación y todo análisis, la libertad sólo puede representar un saber defectivo de la determinación en el mundo, como un bache cognitivo, no como realidad. Toda captación objetiva —psicológica también— debe por esencia denegar la libertad, ya que apunta a la explicación y con ello debe rechazar por anticipado todo lo inexplicable en principio.

Pero la libertad, si bien no es captable como objeto, ni representable, ni tampoco enunciable en lengua de validez común, reside no obstante del "lado sujeto" del que abarca.

[2] Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Múnich, 1962, p. 118.

Como es lo que soy y se me plantea como yo mismo, el "salto" hacia ella debe significar algo muy distinto del salto merced al cual alcanzo las lindes de lo que todo abarca, de la trascendencia. Es por cierto posible afirmar la negatividad de la libertad en este sentido y negar la trascendencia. Nietzsche y Sartre lo confirman. ¿Cómo será pues posible el segundo salto? Ninguna existencia sin trascendencia, sostiene Jaspers. De lo cual hay sin duda que concluir que aquellos que experimentan la libertad irreducible, propiamente no la experimentan, o viven *mala fide*, dado que se manifiestan insensibles a la fuerza atractiva de la trascendencia.

Los creyentes se hallan en otra situación. Ellos tienen acceso a Dios de dos manera: ante todo, merced a la experiencia mística o cuasimística, que a decir verdad no permite ser divulgada, pero, en cambio, a quien la atraviesa le otorga una certidumbre inquebrantable; en segundo lugar, mediante la preservación y trasmisión ininterrumpida de la revelación inicial, sumergiéndose en la tradición. De ambas maneras se manifiesta Dios —cuando menos en el ámbito espiritual del cristianismo— como amor y así como persona. Ambos caminos, sin embargo, yacen fuera de la fe filosófica, tal como Jaspers la expone. La trascendencia no se manifiesta como amor.

No se trata aquí de lo que los teólogos cristianos suelen denominar *via negationis*. Esta *via negationis* es ciertamente un reconocimiento de la debilidad de la razón y el habla humanas ante la infinitud, que sólo es describible como negación de las propiedades finitas que conocemos en el mundo. Decir que Dios sólo nos es accesible por vía negativa no excluye que lo captemos como amor y como persona. También la expresión bíblica *Deus absconditus*, que Jaspers emplea, pudiera no ser del todo adecuada, ya que en la fe cristiana lo oculto de Dios no invalida ni la revelación ni la vía mística. Dicha expresión, por supuesto, tampoco puede entenderse, en Jaspers, de un modo escéptico según el cual

la total inaccesibilidad de Dios nos permita tener por intrascendente su posible presencia.

El pasaje de la *Fe filosófica* donde Jaspers pondera el "salto de la inmanencia a la trascendencia" es sorprendentemente conciso y apenas aclara el sentido de dicho salto. Parece sin embargo confirmar el vínculo bilateral necesario de la existencia con la trascendencia. "Pero si la trascendencia es sólo para la existencia, el lado objetivo de aquello cuyo lado subjetivo se llama existencia, así esta trascendencia ni está para la conciencia en general como validez ni en el ser ahí como objeto real."[3] Que la trascendencia "sólo sea para la existencia" resulta un enunciado inquietante. De fijo esto no significa que la trascendencia sea mera representación, y no digamos una ilusión. Pero insinúa el pensamiento de que lo que nosotros descubrimos como trascendencia —por inseguro e indescriptible que pueda ser nuestro camino—, por así decirlo se crea a sí mismo en este descubrimiento. Parece como si a ambos lados de la realidad última y definitiva coincidieran el ser y la conciencia, como si no tuviese ningún sentido la cuestión de la precedencia del ser o de la apropiación espiritual. Sólo que Jaspers no dice esto, no pasa de ser una sospecha que, sin embargo, es difícil evadir. ¿Es Dios un Dios-para-nosotros y, en caso afirmativo, en qué sentido? Dado que la existencia no está concluida, ¿acaso tampoco lo estará la trascendencia?

Ciertamente, Jaspers nos dejó su teoría de las cifras. Las cifras sirven, en efecto, como lenguaje de la trascendencia. Pero este lenguaje no es ni discursivo ni estético. Sí, la palabra es algo que descamina, ya que normalmente la empleamos bajo el supuesto de que el desciframiento es posible en principio o que el sentido no cifrado es conocido por todos; en todo caso, que existe algo como el texto "auténtico", así sea oculto. Sin embargo, detrás de las cifras de Jaspers no

[3] *Op. cit.*, p. 139.

hay ningún texto auténtico. Son alusiones a algo que no se manifiesta de otro modo en actualidad no cifrada. Así, no son signos de Dios en sentido religioso, en el cual está abierto, con todo, un camino desde el signo hasta su fuente, aunque esté envuelta en niebla, con todo y que sea imposible, naturalmente, que Dios se revele entero en su signo. El lenguaje de las cifras, dice Jaspers, "se presenta en lugar"[4] de la manifestación de la trascendencia, y sólo a la libertad de la existencia es audible este lenguaje. Las cifras "nunca son la personificación de la trascendencia misma".[5] Con otras palabras, en caso de que pudiéramos hablar de las cifras como de símbolos, sería en un sentido exclusivo de Jaspers. En el uso lingüístico ordinario los símbolos son sustitutos legibles de un texto —y como tales son traducibles—, o imágenes merced a las cuales puede volver a reconocerse el original. En sentido religioso, en cambio, los símbolos no son imágenes sino canales reales con cuyo auxilio es establecido un genuino contacto energético con la Divinidad. Las cifras de Jaspers no son ni lo uno ni lo otro: ni se dejan retransferir al original, ni son instrumentos que nos permitan acceso a otra realidad. Son más bien tanto indicaciones de lo oculto y anhelado como testimonios de la insuperabilidad de lo oculto. Ante las cifras adquirimos conciencia de nuestro irresistible impulso hacia la trascendencia, pero también de nuestra fatal incapacidad de satisfacer dicho afán. En este sentido, las cifras revelan nuestro destino como fracaso, o son signos del fracaso por excelencia: chocamos de cabeza con la puerta eternamente cerrada y sabemos al mismo tiempo que nunca nos liberaremos del impulso a repetir este vano intento, por pertenecer éste a la constitución de nuestro ser, por constituir nuestro ser humanos y por ello, en este sentido, no es vano. La unicidad de cada uno de nosotros se confirma en este

[4] *Op. cit.*, p. 156.
[5] *Op. cit.*, p. 163.

empeño. "La verdad de la cifra, que alumbra aunque no impone en el momento la decisión de la existencia, tiene su medida en si este momento con su conclusión es reconocido y asumido para siempre como la propia decisión, si soy idéntico a él y me renuevo originariamente en la repetición. . . La verdad de las cifras no se manifiesta en ningún conocimiento, ningún discernimiento, sino tan sólo en su fuerza iluminadora en la historia existencial de cada individuo."[6] Parece que la fe filosófica no es otra cosa que la voluntad de enfrentarnos a la actualidad de las cifras, nunca dejar caer en el olvido nuestra posición ante lo indescifrable.

Resulta ahora de ello que la fe filosófica es irreconciliable tanto con la creencia en la revelación como con la teología positiva. La fe en la revelación se realiza en la obediencia, que nos cierra el acceso a la existencia y con ello a la trascendencia, y que se petrifica inevitablemente en la institución eclesiástica. La tentación de imponer la obediencia por la fuerza le es tan difícil de evitar a la fe revelada como el conocido círculo de que debo creer porque poseo la revelación, y que sé gracias a la fe que la revelación es en verdad palabra de Dios. A fin de cuentas la teología positiva es una cristalización de la certidumbre engañosa de la fe revelada. En ésta se rompe la comunicación entre los hombres, y la inquietud creadora de la existencia es muerta por una seguridad aparente.

La crítica por Jaspers de la revelación y la teología positiva es en el fondo ilustrada. Su inspiración ha de buscarse de fijo en la idea kantiana de la dignidad humana y en la captación humanística del hombre como un ser inconcluso, abierto. Jaspers se designaba como un cristiano, y con ello quizás aludía a algo más que a una pertenencia casual, determinada por el nacimiento. Creía en la unicidad de la Biblia, aun en su verdad. No se trata, sin embargo, de ninguna

[6] *Op. cit.*, p. 173.

verdad en sentido ordinario. Lo "verdadero" en la filosofía y en todo pensamiento referido a la trascendencia está destinado por la fuente, y no por ninguna *adaequatio*, a alumbrar su propia existencia a través de la voluntad originaria. Se diría que todos los grandes filósofos y profetas nos anunciaran una verdad en este sentido, por mucho que nos parezcan irreconciliables sus palabras entre ellas, al confrontarlas como ideas abstractas. Hallamos en Jaspers los análogos de muchos símbolos fundamentales de la fe cristiana, aunque siempre tan elaborados que difícilmente los reconocería un cristiano. Es fácil compilar una lista de tales símbolos:

Dios - Trascendencia
Alma - Existencia
Revelación - Cifras
Lo diabólico - Pasión hacia la noche
Experiencia mística - Los momentos de la eternidad en el tiempo
Amor cristiano al prójimo - Comunicación existencial
Redención - Aceptación del propio fracaso

Lo que falta en esta lista son los símbolos y conceptos sin los cuales poco sentido tiene hablar de cristianismo, ni en sentido histórico, ni en el sentido de su propia interpretación: no hay diferencia entre sacro y profano, ni gracia, ni amor de Dios hacia los hombres, ningún mediador o salvador, ninguna reconciliación definitiva. Ciertamente, todos estos símbolos son también importantes para Jaspers: deben ser tomados en serio como intentos merced a los cuales los hombres han expresado su relación con la trascendencia. Pero su "verdad" no es la que los hombres mismos han atribuido a estos símbolos. Son cifras, tal como todo puede ser cifra, sí. Para Jaspers, sin embargo, la lectura de las cifras no genera ningún saber, en tanto que en la percepción mítica se aceptan como verdades de validez general. Dentro de los lí-

mites de nuestra comprensión, la interpretación que los creyentes hacen de sus símbolos, por explicable que sea, es no obstante positivamente indigna de confianza, y en sentido peyorativo mística, eclesiástica o teológica. Podemos afirmar positivamente: no hay revelación, ni gracia, ni redención, ni encarnación de Dios, ni ningún Salvador —según son creídos normalmente estos símbolos—. La fe filosófica excluye la revelación. Jaspers no es cristiano. Acaso pueda unirlo algún parentesco con los modernistas católicos de principios de nuestro siglo, aunque él, hasta donde sé, no los invoque. Con todo, este parentesco es lejano: para los modernistas, aunque también separaran análogamente el saber de la experiencia religiosa y desearan liberar el cristianismo de su prisión en el dogma y en la rígida ley institucional, el encuentro con Dios era efectivo. Vale la pena, sin embargo, mencionar este vínculo, ya que tal vez nos ayude a situar el pensamiento de Jaspers como suceso cultural dentro de una ancha corriente.

La fe filosófica puede valer como proyecto de una religión de los ilustrados. Es no sólo una fe filosófica sino también una fe de los filósofos, que tiene la pretensión de lograr reemplazar lo religioso. A menudo se tiene la impresión de que para Jaspers el ser hombre está determinado por una realización accesible a pocos, lo cual nos hace sospechar que sólo algunos filósofos alcanzan la humanidad. Uno de los grandes logros del cristianismo fue orientar su enseñanza de suerte que no quedara lugar para la diferencia entre la fe del hombre sencillo y la del esclarecido o sabio. Vistas las cosas desde este punto de vista, la fe filosófica de Jaspers debe ser designada como testimonio de *hybris* o como descreimiento.

Ciertamente, la capacidad de captarse uno mismo como existencia en la lectura de cifras es para Jaspers una capacidad humana general, y el acceso a la trascendencia se desprende de circunstancias que él denomina situaciones límite y que todos experimentamos —en el sufrimiento, la muerte,

el fracaso—. Que estas situaciones señalen forzosamente un camino hacia la trascendencia, es cosa en modo alguno clara psicológicamente; en caso afirmativo, el camino conduce más bien al Dios personal de la religión revelada —camino que debería estigmatizar Jaspers, en bloque e ilustradamente, como caída en lo mítico y renuncia a la existencia—. En este punto me parece que Karl Barth tenía razón al atacar la trascendencia de Jaspers, no sólo inexpresable sino de hecho sin contenido, como ajena a la tradición cristiana.[7]

A pesar de todo, en un cuidado humano fundamental confluyen la fe jaspersiana y la religión revelada: en la persuasión de la falta de autarquía del mundo y de la vida humana en él. Esto es algo más que una autodelimitación puramente negativa con respecto al naturalismo y el cientismo, ya que para Jaspers las limitaciones infranqueables del saber no tornan en modo alguno indiferente o sin importancia lo que haya detrás. Al contrario: sólo merced al intento de saltar al "otro lado" alcanzamos nuestra existencia, con todo y que el intento no pueda ser descrito en el lenguaje de las categorías generalmente válidas. El sentido de las cifras está apresado por cierto en cada unicidad de la existencia: "Lo objetivo de la cifra es esencialmente sólo que tenga peso existencial; como mero vínculo entre hechos se torna vacua conceptualidad. Lo subjetivo atañe al origen existencial, que en lo objetivo de las cifras se aclara ello mismo; como meramente subjetivo se torna objeto de una psicologización".[8]

Es notable que Jaspers, quien en contraste con muchos filósofos no pensaba *contra otros* sino que, como Hegel, deseaba apropiarse el legado filosófico entero de Occidente en sentido positivo, se cerrase intencionalmente el camino a tal asimilación de la fe revelada y se viera obligado a negarla

[7] Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III, pp. 549 *ss.*, y Karl Jaspers, *op. cit.*, pp. 485 *ss.*

[8] Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 309.

sencillamente. Y, no obstante, veía la vitalidad de la tradición bíblica como condición imprescindible de la perduración de la cultura occidental. ¿Creía realmente que la Biblia, cuyo contenido se reduciría a una colección de cifras indecibles y así sólo podría servir ya como punto de cristalización de la comunidad religiosa, preservaría, con todo, su fuerza espiritual como fuente inspiradora de la cultura? Parece a veces como si en la lucha de Jaspers contra la fe revelada y la religión institucional se le presentara siempre el rostro de un catequista escolar terco, que asfixiase el ánimo del chico talentoso.

Pero dejemos a un lado sarcasmos mezquinos. No se trata de exponer las ambigüedades de Jaspers sino de comprenderlas a partir del desenvolvimiento cultural. Jaspers participó abiertamente en la revuelta modernista contra el positivismo y el cientismo. Orientó sus preguntas hacia la totalidad y quiso comprender la totalidad. La totalidad, sin embargo, no es —y él lo sabía— ningún concepto a la medida de la experiencia, empíricamente construible, ningún objeto de la razón. Y sin embargo, sin dominar espiritualmente la totalidad, permanece dudoso el sentido de cada particularidad. Rechazó el criticismo kantiano para asumir el auténtico punto de vista hegeliano, según el cual la razón, a fin de comprender la totalidad, también debe captar su acto de comprensión como un "elemento" de la totalidad, pues de otra suerte permanece inexplicada su posición de observador. El positivismo en cambio, como dice Jaspers en su crítica, es incapaz, en su acto de conocer enderezado a lo real, de captar el hecho de que es conocido lo real, por lo cual su conjunto es impropio.[9] Pero Jaspers estaba dispuesto a reconocer como irrefutables algunos resultados importantes de la actitud positivista, así la imposibilidad de objetivar lo definitivamente real. Sobre la existencia ciertamente no podemos hablar,

[9] *Cf.* Karl Jaspers, *op. cit.*, pp. 263*s.*, 285*s.*

ya que permanece conceptualmente inexpresable; por otra parte, estamos forzados a intentar hablar de ella, pues sin semejante intento es inconcebible la comunicación propiamente tal. Queriendo captar las condiciones de toda objetivación, encontramos libertad y abandonamos con ello las lindes del conocimiento. El saber no puede fundamentarse a sí mismo. Decir por ello que la fundamentación del saber no es saber ya, suena tautológico; no obstante, adquirir clara conciencia de esta tautología es imprescindible para la vida digna —así pudiera quizá parafrasearse el mensaje de Jaspers en cuanto a este punto.

Pero los límites del saber, de la concretización y del mundo no los abandonamos nunca en el sentido de encontrarnos en una tierra y poder olvidar la anterior. Por siempre permanecemos dentro del ser-ahí empírico, al buscar acceso a lo omniabarcador y a la existencia. Para la libertad, el mundo natural es tanto un lugar de resistencia como también la condición de su perduración, como lo es el agua para un nadador. No puedo captarme a mí mismo directamente, sino sólo a través de la mediación de aquello que *no soy*. No quiere esto decir que mi existencia sea una pura negatividad —teoría sartreana—, sino que nunca podría llegar a manifestarse como sustancia. Asimismo —según leemos en un bello pasaje del libro *Del origen y meta de la historia*—, todos nuestros intentos de evadir la historicidad y alcanzar un punto de apoyo fuera de la historia, son tan imprescindibles como fallidos en el sentido de que todos deben permanecer dentro de la historia.[10] Debemos mantenernos sin embargo fieles tanto a la tierra como a nosotros mismos, y ambas obligaciones no se establecen en el mismo plano de lenguaje.

Jaspers, si es que puede decirse así, trae a la luz la oscuridad de una situación cultural surgida a fines del siglo XIX

[10] *Cf.* Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zúrich, 1949, pp. 325*ss.* o 331*ss.*

y de la cual seguimos siendo herederos. La define la simultánea consciencia de crisis de ambos adversarios, al competir por el dominio sobre nuestra vida espiritual: ilustración y cristianismo. Por un lado el cristianismo, en sus demandas de razonabilidad escolástica, se sentía cada vez menos seguro, y la crítica ilustrada lo ha forzado más y más a buscar otras fundamentaciones para su sapiencia. Por otro lado, también se derrumbó la autocomplacencia del racionalismo optimista omnisapiente. Los cristianos estaban cada vez más dispuestos a reconocer, así fuera a regañadientes, que en el mundo del saber *Deus et anima* están ausentes. Y cada vez quedaba más en claro la incapacidad del racionalismo tanto para hallarse una fundamentación propia como para enfrentarse a las cuestiones que determinan el ser del hombre, y refractarias a los exorcismos y excomuniones de los cientistas. Jaspers expresó excelentemente ambos lados de esta conciencia de crisis. No sólo reaccionó contra la antropología naturalista, sino que también había adquirido conocimiento de que la existencia humana no es comprensible fuera del naturalismo y del psicologismo, y se impuso la meta de describir este conocimiento presuponiendo que la voluntad de comprender lo incomprensible en mí representa mi misión humana por excelencia. Por tanto, ni la búsqueda metafísica ni la religiosa nos procuran "verdad" en el mismo sentido con el que hablamos de verdad en el terreno de la ciencia. Como la verdad filosófica, o también religiosa, está determinada por su originariedad, su génesis, y no por su contenido, no hay impedimento ninguno para confirmar simultáneamente las ideas opuestas en cuanto a su contenido. Es un acto del propio elegir, y no el contenido de la elección, lo que constituye la verdad.

Con otras palabras: una vez que hemos rebasado los límites del saber, la verdad es remitida a la unicidad de la existencia y no puede considerarse como obligatoria para todos. Ni es posible generalizar la unicidad histórica: la revelación,

un hecho singular e irrepetible, no puede atribuir a la historia un sentido. La palabra de Dios me es exclusivamente anunciada, y se diría que la vida religiosa como asunto común sólo es concebible *mala fide*. Sólo en mi incurable soledad se realiza Dios, y probablemente sea éste el motivo de que mi encuentro con Él culmine en inevadible fracaso: sólo en la comunicación con otros puedo alumbrarme a mí mismo como existencia, pero la trascendencia, que constituye el correlato necesario de la existencia, nunca es eficaz como campo de comunicación. Con razón señala Ricoeur que la culpa, en lugar de ser resultado de una falta humana evitable, en Jaspers se vuelve la condición ontológica del hombre. Mediante la libre elección me hago culpable. Hasta parece como si la desventura humana, pero también la maldad humana, tuviera su fundamento en que existamos como personas separadas en general, como si mi limitación, mi existencia separada —tal como sucedía en algunas corrientes del budismo, o en Schopenhauer— representara una enfermedad del alma. Como no hay ningún Dios accesible en común, y así ninguna redención, me encuentro en un dilema: *o bien* me hundo, subordinándome voluntariamente a la autoridad, en lo impropio y pierdo así mi existencia, *o bien* acepto mi libertad y con ella el fracaso como mi destino fatal, y afirmo mi dignidad en la destrucción de mí mismo. En un sentido determinado, nadie está condenado, porque el camino propuesto por Jaspers siempre está abierto ante cada uno; en otro sentido, todos están condenados, porque el mejor camino posible concluye en la derrota.

Resulta a fin de cuentas que el tercer camino, entre el racionalismo y la fe en la revelación, acaso pueda salvarnos del propio engaño, pero al costo de la autoaniquilación en la dignidad recuperada. Jaspers, repitámoslo, expresó excelentemente la parálisis simultánea de la Ilustración y del cristianismo. Frente a la Ilustración, alzó el hecho de la inexplicabilidad y la incomprensibilidad del mundo empíricamente

accesible. Frente al cristianismo quiso señalar que esta no evidencia del mundo nunca se puede establecer como un bien común de la humanidad, un logro universalmente válido, un terreno de la comunicación. El resultado de su pensamiento debió permanecer ambiguo, una ambigüedad no de la persona de nuestro filósofo, sino de nuestra civilización, cuyo doble bloqueo se hizo manifiesto en la filosofía de Jaspers. Dado que Jaspers exponía esta ambigüedad y esta parálisis en forma espléndida, no ofrecía ningún remedio para su supresión. Pero quizá la vocación de los filósofos consista más en manifestar las crisis que en sanarlas.

De verdad a verdad

Una vez se me ocurrió una estupenda idea comercial: fundar una agencia, una empresa no imaginada antes por nadie, hasta donde estoy enterado: una agencia de conversiones. Su divisa sería: convertimos de lo que sea a lo que sea. Si deseas convertirte en judío piadoso, en maoísta o en adventista, nosotros nos encargamos de todo, por cierta suma, naturalmente.

Los costos diferïrían, claro está, de acuerdo con el grado de dificultad de la conversión deseada; de acuerdo con este plan, las conversiones más caras serían al comunismo albanés y a la degeneración jomeiniana del Islam. Las más baratas serían a aquellas fes que resultan relativamente cómodas y no exigen demasiado del fiel, así el anglicanismo o el judaísmo reformado liberal; el satanismo ocuparía una posición intermedia. No está decidido si sobre los precios influiría también el estado espiritual del comprador, ni si el monto se ajustaría a la dificultad de separar al individuo de sus creencias previas. Suponiendo que las personas que visitaran mi agencia estuvieran ya psicológicamente dispuestas a abandonar sus creencias o descreencias, que cuando menos experimentaran cierto malestar, podría renunciarse a semejante complicación de la lista de precios.

La labor propiamente dicha sería encomendada en el acto a los psicólogos y expertos en adoctrinamiento, con lo cual asimismo no sería lesionada en modo alguno la libertad del individuo,con la condición natural de que cada candidato se declarara libremente presto a la transformación espiritual. La agencia misma debe permanecer rigurosamente neutral en cuanto a religión o ideología; podría llamarse Veritas —Verdad— o Certitudo —Certeza (acaso: Feliz Certeza).

Es difícil estimar por adelantado cuánta demanda tendría esta mercancía. Pero como se ve a tanta gente que busca seguridad de alma y espíritu, como en el mundo se constituyen tantas sectas religiosas o ideológicas, algunas maravillosamente absurdas y grotescas, podría en mi opinión contarse con un éxito satisfactorio. También es probable que una agencia así pudiera funcionar con plena legalidad en países democráticos, pagando sus impuestos con toda corrección; en tierras ideológicas, su actividad de seguro sería considerada subversiva y contraria al Estado, punible con muerte, cárcel o campo de concentración.

Mi pereza y mi carencia de ánimo emprendedor han impedido la realización de este ingenioso proyecto, pero estoy dispuesto a vender esta patente de idea a personas más activas, por una módica suma. Y hasta aquí la promoción personal.

¿Es concebible, en general, semejante agencia? Sí, ¿por qué no? Pues en principio no se trata sino de una técnica de adoctrinamiento que puede ser eficaz sin que los propios técnicos tengan que creer en la doctrina a fin de convertir a otros hombres.

Podría argumentarse que no se trata de una auténtica conversión; es sólo adoctrinamiento. Pero ¿cuál es pues la conversión "auténtica"? Ciertamente, en el sentido cristiano, la auténtica conversión es un don de Dios, pero tampoco un sacerdote que convierte a alguien a la verdad dispone de ningún signo confiable de que la conversión sea en este sentido verdadera, o sea inspirada por la gracia de Dios. Para nuestros fines es suficiente que sea psicológicamente genuina, es decir, que el converso crea realmente lo que se le quiso hacer creer. Y de esto pueden encargarse medios técnicos. Por lo demás, mi agencia nunca pretendería que procede de la mano de Dios.

No ha sido elaborada hasta la fecha ninguna tecnología detallada para mi establecimiento. A este respecto, sin embargo, podemos confiar en la tradición secular. Hay muchas

vías de acceso para conducir a un hombre a una creencia. En un extremo de la escala se halla la presión puramente física: con ayuda del potro es posible hacer que la gente, por ejemplo, suscriba o proclame una profesión de fe. En el polo opuesto, es posible persuadir a los hombres de una verdad por medio de argumentos racionales e incontrovertibles. Y hay una serie de tecnologías intermedias y mixtas. En nuestra agencia no se emplearía ninguna de las dos mencionadas técnicas. El potro no, aunque no porque por fuerza fuese inútil, sino porque pocos candidatos se logran que estén dispuestos a someterse voluntariamente a este procedimiento. Tampoco la persuasión racional, ya que es aplicable apenas en el caso de unas cuantas verdades, y en ninguno consigue consumar una conversión total, que es de lo que siempre se trata. Cierto es que ocasionalmente se habla de conversión de un modo muy específico; se dice que un científico que por largo tiempo se opuso a una teoría acabó por convertirse a ella, o que alguien se ha convertido al consumo de determinada marca de cigarros. Éstos son, con todo, usos derivados e impropios de la palabra. La conversión de la que hablamos, de la cual normalmente se habla, es otra cosa. Comprende, en primer lugar, una certidumbre inquebrantable, insensible a cualquier argumentación posible, y que, por consiguiente, no puede adquirirse de manera racional. Esto no basta, con todo, ya que una certidumbre inquebrantable puede concernir a convicciones muy específicas. La conversión en sentido propio, en cambio, lleva a una fe que actúa como captación global del mundo, es decir: proporciona tanto respuestas definitivas a todas las cuestiones importantes de la vida humana, de la sociedad y del universo, como prescripciones prácticas mediante las cuales diferenciar lo correcto de lo incorrecto, lo bueno de lo malo; por añadidura, no ofrece sólo saber abstracto sino también energía activa, disposición práctica, con objeto de realizar en la vida todas estas verdades e indicaciones. Estos tres lados de la fe sólo son diferencia-

bles desde afuera, pues en el ánimo del creyente la verdad teórica, las prescripciones prácticas y el sentimiento efectivo de obligatoriedad son una y la misma cosa. En la conversión no se obtiene la verdad y nada más; lo que se alcanza es la verdad total —total, en todo caso, con respecto a todas las cuestiones importantes, interesantes y significativas para la vida—. No se obtienen sólo criterios que distinguen lo cierto de lo incorrecto, sino criterios libres de cualquier duda, que no toleran ninguna discusión y otorgan al converso seguridad moral.

La conversión es, así, un viraje espiritual radical, que lleva a una comprensión global del mundo, libre de cualquier inseguridad, omniabarcadora, omniexplicativa y prácticamente activa, decisiva en cuanto a toda cuestión teórica y práctica, opuesta a toda duda. Determinado psicológicamente de esta manera, el concepto puede naturalmente aplicarse tanto a fes religiosas como a ideologías seculares, con tal de que se trate de ideologías con pretensiones de totalidad y que prescriban una manera de vivir bien determinada, la cual, de no ser seguida, implicará no haber aceptado realmente la ideología —al igual que no podemos designar como auténtico cristiano a quien acepte, sí, una imagen cristiana del mundo, pero no manifieste para nada que tal fe ejerza influencia sobre su vida.

De ahí que hablemos también de conversión en el caso de cristianos que, si bien a decir verdad nunca se separaron de la Iglesia, truecan de pronto su tibia fidelidad por una fe celosa, que abarca su vida entera. Las biografías de numerosas grandes figuras de la historia del cristianismo atestiguan esto, incluyendo a santa Catalina de Siena, san Ignacio de Loyola y Blaise Pascal. No es que pasaran del descreimiento a la fe, ni de una religión a otra, como ocurrió por ejemplo con san Agustín o san Justino o, por supuesto —para mencionar el caso paradigmático—, con san Pablo, sino que, de pertenecer por herencia a una Iglesia nunca puesta en tela

de juicio, experimentaron un acto de sacrificio propio ferviente y que todo lo consumía, la entrada en una certidumbre definitiva. La pérdida de la fe, en cambio, en caso de desembocar en indiferentismo, no puede designarse como conversión.

Sociológicamente, la conversión es considerada como la entrada de una persona adulta en una comunidad religiosa, pero psicológicamente hay que referirse a su autenticidad y su efecto; tampoco es factible la conversión a cualquier forma de creencia, sino sólo a aquellas que establecen requerimientos totales, así intelectuales como prácticos. No es del todo seguro que pueda hablarse de conversión a una fe puramente filosófica. Es concebible, sin embargo, que determinadas doctrinas filosóficas se presten a llenar de contenido una auténtica conversión. Al parecer, diversos individuos de la cuarta y quinta década del pasado siglo se convirtieron realmente al hegelianismo. Los jóvenes intelectuales rusos, como por ejemplo Bielinski o M. Bakunin, hallaron, así fuese transitoriamente, en la filosofía de la historia de Hegel —tal como la interpretaban bien o mal— una expresión intelectual de su desesperación. Se dieron cuenta: si captamos previamente la idea de la inevitabilidad histórica, quedaremos también en condiciones de asumir lo necesario como tal y de dejar de luchar o de rebelarnos en vano contra el curso fatal de los acontecimientos. Gracias a aquella entrega vital al destino, lograban prestar a su impotencia y desesperación un ropaje patético, y forjarse una cuasirreligión heroica. Ahora bien, en los dos mencionados pensadores no tardaría en presentarse un nuevo viraje y ambos abandonaron su melancólico masoquismo histórico para orientarse hacia una ideología de la revuelta radical. Aquí no viene al caso si su lectura de Hegel era correcta. Sólo tratamos del hecho de que, en casos determinados, una construcción filosófica abstracta puede actuar también como ideología global y servir de contenido a una conversión.

También puedo imaginar que algunos individuos pudieran convertirse en el mismo sentido a la filosofía de Spinoza, si bien no conozco ningún ejemplo que lo ilustre indudablemente. Toda filosofía que prometa resolver enigmas metafísicos —o aniquilarlos radicalmente— y que también responda a la pregunta: "¿cómo vivir?", puede asumir este papel; así, por ejemplo, el estoicismo, la doctrina de Nietzsche y aun acaso la de Heidegger. Su poder de atracción depende, como es natural, de la situación cultural de la época, de las necesidades de los hombres, de su disposición psicológica a dejarse convertir, y de la autenticidad de la filosofía. Es en cambio arduo representarse una conversión al cartesianismo: esta doctrina preparaba, en efecto, para enfrentarse a cuestiones metafísicas y cosmológicas, pero sin proporcionar ningún señalamiento específico que garantizara seguridad espiritual y concediera una fuerza inspiradora para la vida.

Hemos hablado hasta aquí de conversiones a una fe preexistente. Pero la conversión también puede consistir en una iluminación que constituya un comienzo absoluto, un encuentro puramente personal con la verdad, una revelación privada. El individuo ve la luz y nadie logra persuadirlo de que se haya equivocado o que sea víctima de un engaño. Aquí entran tanto experiencias místicas en sentido propio, como la iluminación que alcanzan algunos budistas al término de su itinerario espiritual. En tales casos no suele ser cuestión de comprensión y apropiación de un saber, sino de un acto de iniciación espiritual personal e intransferible a un mundo nuevo donde la verdad no es ya conocida sino que en ella se vive o, mejor, en ella se convierte uno.

Algo parecido, si bien no idéntico, quizá pueda darse asimismo en el raciocinio filosófico, cuando un largo bregar con cuestiones metafísicas culmina súbitamente en un acto único de iluminación que elimina toda duda y hace ingresar al converso en el estado de la plena conciencia (o de la gracia intelectual). Algunos de los grandes filósofos probablemente

experimentaran una vez semejante iluminación, sin necesitar interpretarla como luz enviada por Dios. La razón pudo servir de sustituto de Dios. No obstante, es de suponerse que la sensación de ser poseedor de la verdad definitiva se asemejaba a la iluminación religiosa.

La conversión típica aunque no religiosa se vincula naturalmente, en nuestro tiempo, con las ideologías políticas globales, seculares. A menudo son comparadas con los movimientos religiosos, o tenidas por sus sustitutos en una sociedad ampliamente secularizada. Tales comparaciones son parcial, aunque no totalmente, justificadas. Las ideologías políticas con pretensiones globales —así el comunismo— funcionan, o más bien funcionaban, psicológicamente de una manera que en más de un respecto es análoga a la de una fe religiosa, así como la conversión a ellas se parece en su sentido a una conversión religiosa. El converso alcanza, primero, una cabal certidumbre y, segundo, su fe es inmune a cualquier argumentación y discusión. En una fe religiosa, los argumentos racionales se emplean esencialmente como armas contra los adeptos a otras religiones, contra heréticos, racionalistas o, en fin, todos los que dudan. Una fe firme se mantiene inconmovible. También una fe política de este género está de ordinario construida con tal vaguedad que consigue absorber todas las circunstancias fácticas.

Mientras el comunismo o marxismo perduraba aún como fe viviente —lo cual en Europa, y no digamos Europa oriental, apenas es ya el caso—, se convertía uno a él, no se persuadía. Bastaba un breve credo para ser omnisapiente, para conocer a la perfección toda la historia humana y para interpretarla, para comprender sin dudas todos los hechos del presente y, asimismo, para poder predecir infaliblemente el porvenir. La diferencia entre una fe religiosa y una ideología política y, de paso, entre ambas formas de conversión, reside en que la primera se presenta como lo que es: como fe, como acuerdo con la revelación divina, en tanto que la

ideología política global aspira a ser dos cosas a la vez: fe y saber racional. De ahí que viva en perpetua mala conciencia. Debe creerse a ciegas y a la vez estar persuadido de que se es poseedor de una sapiencia racional superior, llamando "ciencia" a la propia ceguera. En caso de que llegue a ocurrirse que la ideología incluye partes que pueden formularse como verdades empíricas y ser sometidas a una verificación normal, la cual sin embargo las revela como falsas, siempre es posible, como lo hicieron por ejemplo Lukács o Bloch —siguiendo a Fichte—, decir: "Tanto peor para los hechos" —y mantenerse inalterado en la fe.

Todos buscamos una imagen del mundo que todo lo explique, y necesitamos la certidumbre de que vivimos en la verdad. Una vida de interminable inseguridad, de fluctuaciones, de incapacidad para responder cuestiones fundamentales en que nos encierran el universo y el mundo humano, es difícilmente soportable.

La conversión, psicológicamente captada —o sea cuando dejamos a un lado la gracia—, procede de la voluntad de seguridad, no de la razón. Esta voluntad es humana, demasiado humana, y por eso cada conversión —como quiera que por lo demás se interprete en categorías teológicas o sociales— es la respuesta a una carencia genuina, dado su fundamento antropológico. En tanto que la naturaleza nos concedió la capacidad de preguntar, de no contentarnos con el saber establecido, limitado a la experiencia pura, de ser curiosos, en tanto que nos infundió, pues, la voluntad de comprender el mundo, también nos concedió una necesidad de certidumbre espiritual, y a esta necesidad sólo la satisface la fe, que se impone a los hechos en lugar de derivar de ellos; el saber mismo, por mucho que se extienda, no lo consigue.

El deseo de seguridad espiritual, y así de fe, es natural; de ahí que no pueda esperarse que se extinga. De ahí que el fenómeno de la conversión sea porción permanente de la vida humana. El hecho de que a alguien le sea posible vivir

sin satisfacer esta necesidad, de vivir en una frustración, no habla en contra de esto. También es posible vivir sin satisfacer las necesidades sexuales, con todo y que procedan asimismo de la naturaleza. En caso de que por razones culturales o psicológicas no pueda satisfacerse en forma religiosa la voluntad de creer, aparecen ominosamente otros muchos sustitutos, no religiosos y hasta antirreligiosos, que proporcionan la misma satisfacción. En la conversión no es cosa de ningún auténtico dominio intelectual del mundo, sino de la certidumbre de que el mundo en general, en principio, ya ha sido dominado espiritualmente. Se trata así de "fidelidad" a una imagen del mundo, preexistente, y basta con saber poco, apenas lo más esencial del contenido de esta imagen, para ser convertido. Al menos, tal acontecen las cosas casi siempre. No son así, naturalmente, con los profetas, quienes *ex nihilo* —o aparentemente así— descubren una verdad nueva, desconocida anteriormente.

Como la conversión representa una *jura de fidelidad* a una verdad que explica el mundo, la conquista de una certeza, es asimismo comprensible que difícilmente se consume en aislamiento. Lo normal —si bien tampoco absolutamente necesario— es que esta profesión de fe requiera una comunidad en la cual cristalice la verdad o que sea propietaria y guardiana de la verdad. De ordinario también la certidumbre requiere el pertenecer a la liga de los servidores y preservadores de la verdad, o de los iniciados en la verdad: a una secta, Iglesia, partido ideológico. Esto no es —repito— absolutamente imprescindible; sin embargo resulta bien natural. Los fenómenos de conversión en masa que nos da a conocer la historia —cuando una secta o un movimiento ideológico empieza súbitamente a cundir como un incendio, por razones inexplicadas—, no son en modo alguno inauténticos. Al contrario: la conquista colectiva de la plena certidumbre resulta psicológicamente muy comprensible, y a menudo se tiene la impresión de que la necesidad de certidumbre es mu-

cho más importante que el contenido de lo que se cree. Esto se ve en los casos de algunas sectas enteramente tontas, intelectualmente deplorables, casi sin contenido, que sin embargo obtuvieron éxitos significativos en el mercado de las ideas. Un ejemplo satírico lo da la novela *Mesías*, de Gore Vidal, donde una secta cuya fe es casi vacua consigue, sin embargo, ganarse inesperadamente a gran parte de la humanidad.

En el mundo actual, que experimenta tan dolorosamente la necesidad de seguridad espiritual, y donde puede también observarse la reanimación de las iglesias y confesiones tradicionales —especialmente entre los jóvenes de diversos países—, pese a la no menos continua "secularización", no puede excluirse la posibilidad de que, pongamos por caso, una secta que nadie conoce, que tenga hoy 50 miembros en Oklahoma, un buen día, con velocidad fulminante e inexplicada, empiece a extenderse, hasta alterar en pocos años la situación del mundo entero.

De esta caracterización se desprende que una conversión por la fuerza no es en absoluto inconcebible, que es perfectamente posible realizar una conversión psicológicamente genuina mediante aplicación de presión. Entre un convencimiento puramente forzado y el logrado por adoctrinamiento, no hay sino una diferencia de grado, no de esencia. Y el adoctrinamiento —por ejemplo en el caso del niño— apenas difiere de la socialización. No se trata forzosamente de instrucción religiosa. En todas las circunstancias espirituales —morales, aunque también intelectuales—, la socialización de los niños, o sea su adaptación a la vida en una comunidad, consiste en adoctrinamiento, en imponer a los espiritualmente inermes (como, de niños, tuvimos que serlo todos) algo que debe ser reconocido como válido. Ahora bien, la validez procede del hecho de que la generación más vieja la considera tal. Sencillamente no puede ser de otro modo: conceder a los niños una total libertad de desarrollo propio, es decir

mantenerlos enteramente exentos de adoctrinamiento, significaría que crecieran sin ninguna socialización, o sea hacerlos permanecer en el nivel animal.

El adoctrinamiento no sólo reside en la instrucción religiosa, ni siquiera sólo en lo que a los niños se les haga diferenciar como pensamiento bueno y malo, moral e inmoral, correcto e incorrecto: ya está implícito en la adquisición del *lenguaje* mismo; ya el lenguaje aporta una percepción fundamental del mundo, una manera como se divide y clasifica el mundo, lo pensable o lo impensable. El lenguaje comprende ya formas y distinciones preñadas de valor. De modo que una instrucción sin adoctrinamiento no significa *ninguna* instrucción, desemboca en despojar a hombrecillos de su humanidad, o en impedirles crecer hasta ella. No se sigue que cualquier forma de adoctrinamiento sea digna de elogio, o tan buena como cualquier otra; es que lo malo no está en el adoctrinamiento, sino en que a la persona adoctrinada se le niegue la posibilidad de comparar varios modos de ver, se la aísle artificialmente del mundo en el cual son creídas otras cosas, en que no se le permita pensar críticamente. El adoctrinamiento, en este sentido, es característico de la instrucción totalitaria.

Pero tampoco en los adultos puede sostenerse que una conversión impuesta sea necesariamente inauténtica. Entre modos de comportamiento forzados y la auténtica fe, la frontera no es nítida, y la conducta puede conducir a la fe. La prueba está sencillamente en el hecho de que las conversiones por la fuerza acabaron a menudo, en gran medida, por resultar logradas: diversas porciones de Europa fueron en otro tiempo convertidas al cristianismo por la fuerza y, si no la primera generación, la segunda sí se compuso en gran parte de creyentes sinceros. Pascal, por su parte, deseando auxiliar a los hombres que podían ser convertidos pero no hallaban en sí mismos vigor espiritual para ello, les daba un consejo sencillo: comienza con las cosas "exteriores", com-

pórtate sin fe como si ya creyeras, haz lo que hacen los creyentes auténticos, "atóntate". Y confiaba, no sin motivo, en que a partir del comportamiento puramente exterior brotaría una fe auténtica.

Hasta aquí he hablado de conversión a partir de un plano enteramente neutral, sin emitir juicios de valor acerca del contenido de la conversión, como si cualquier conversión fuera igual a cualquier otra. No hay ni que decir que no es tal mi posición. Estoy muy lejos de opinar que cualquier creencia sea igualmente valiosa o sin valor. De acuerdo con nuestra experiencia histórica, parece innegable que hay fes enemigas del hombre y otras que poseen una virtud que fomenta lo bueno y no lo malo de la naturaleza humana y lo saca a la luz. Por otra parte, no estoy en situación de hacerla de sacerdote o proselitista de una confesión especial. Y comparar entre ellas todas las creencias a las cuales pueden ser convertidos los hombres representa naturalmente una tarea imposible. Sólo haré una breve observación acerca de un posible modo de comparación.

Hay formas de fe que intensifican en el hombre el odio, y otras el amor. Por supuesto, todos nosotros poseemos potencial tanto para el odio como para el amor, y en la medida en que una fe logre fomentar en nosotros el amor y debilitar o aniquilar la provisión de odio —en esa medida *será buena.*

Éste es el criterio más general, más esencial (aunque no sea el único), merced al cual pudiéramos comparar y valorar distintas formas de conversión.

Probablemente este criterio permitiría mostrar que las ideologías políticas globales —tales, pues, a las que los hombres son convertidos en sentido propio— están destinadas, por esencia, a liberar en nosotros el odio y no el amor, lo diabólico y no lo divino. En semejantes ideologías toda la visión del mundo se somete a las metas políticas, y así sólo se distingue entre el bien y el mal de acuerdo con los criterios del provecho político, lo cual equivale sencillamente a suprimir la

distinción. Si como pauta universal ha de valer la meta política, o sea el dominio, y con ello, en la visión del mundo entero, lo esencial ha de reducirse a la aniquilación del contrario, nada tiene de raro que dentro de esta imagen de las cosas se torne medio natural la movilización del odio. En el sentido cristiano, tales ideologías deben ser designadas como una especie de culto idólatra, como absolutización o deificación de bienes relativos que, en virtud del hecho mismo de esta deificación, se convierten en herramientas para esclavizar.

De modo que, si bien es cierto que en todas las conversiones pueden observarse análogos mecanismos psicológicos y necesidades socialmente determinadas, y que los valores espirituales logrados por el converso también se asemejan, dicha analogía no elimina en modo alguno la diferencia entre una conversión a lo diabólico y una a lo divino. Pues una conversión que fomente en nosotros el amor y suprima el odio *debe* tener su participación en la verdad, cualquiera que pueda ser el contenido de esa fe.

SOBRE LOS LIBERALES, REVOLUCIONARIOS Y UTOPISTAS

La muerte de la utopía: Reconsideración

Siempre que me preguntan dónde me gustaría vivir, contesto que muy hondo en la selva virgen de la montaña, a orillas de un lago en la esquina de Madison Avenue de Manhattan y Champs Élysées, en un pueblo pequeño y tranquilo. Soy pues un utopista, y no porque el lugar de mis sueños casualmente no exista, sino porque es contradictorio consigo mismo.

¿Son contradictorias consigo mismas todas las utopías? Esto depende, por supuesto, de cómo definamos la palabra, y no hay razón que obligue a restringir su sentido a las ideas cuya incompatibilidad lógica o imposibilidad empírica son patentes. Al hablar de la utopía debemos mantenernos razonablemente cerca del uso ordinario de la palabra, aunque nos demos cuenta de que tal uso es en cierta medida vacilante e impreciso. Se trata de un interesante proceso cultural merced al cual una palabra cuya historia es bien conocida y que apareció como nombre propio pergeñado artificialmente, ha adquirido en los dos últimos siglos un sentido tan vasto que alude no solamente a un género literario sino a una manera de pensar, a una mentalidad, a una actitud filosófica, y que se emplea para designar fenómenos culturales que se remontan a la Antigüedad, mucho más atrás del momento histórico de su invención. Este hecho sugirió a algunos historiadores y filósofos que estábamos ante una forma eterna de sensibilidad humana, con un dato antropológico permanente para el cual un pensador inglés del siglo XVI simplemente inventó un nombre atinado. Esto puede sonar plausible si se acepta que inflemos el concepto al grado de meter dentro (como lo hizo Ernst Bloch) todas las proyecciones humanas de algo mejor que lo que es y, por otra parte, todas las

imágenes religiosas de felicidad paradisiaca. Así ampliada, sin embargo, la noción no sirve de mucho, puesto que todo lo que los hombres hayan hecho jamás para mejorar su vida colectiva o hasta individual, así como todas sus explicaciones escatológicas, habrían de contarse entre las proyecciones "utópicas", con lo cual el concepto dejaría de ser aplicable como herramienta en ninguna indagación histórica o filosófica. Por otro lado, el adjetivo "utópico" ha recibido un matiz peyorativo en el habla cotidiana y se aplica a todos los proyectos, por triviales que sean, que resultan impracticables por alguna razón ("es utópico esperar que lleguemos a tiempo a cenar") y, una vez más, semejante concepto no sirve para estudiar la cultura humana.

Considerando, pues, que es inevitable cierto grado de arbitrariedad al procurar restringir el concepto y que es recomendable mantenernos más o menos dentro del uso ordinario, en lugar de emplear una palabra existente para propósitos enteramente ajenos, propongo que procedamos con una doble limitación. Primero, hablaremos de utopías pensando no en ideas de mejorar ningún aspecto de la vida humana, sino sólo en creencias de que es alcanzable una condición definitiva e inmejorable, donde no haya más que corregir. Segundo, aplicaremos la palabra a proyecciones supuestamente implementadas por el esfuerzo humano, excluyendo así tanto las imágenes de un paraíso ultramundano como las esperanzas apocalípticas de un paraíso terrenal establecido por mero decreto divino. En consecuencia, ateniéndonos al segundo criterio, el anabaptismo revolucionario del siglo XVI puede ser incluido en la historia de las utopías así concebidas, pero no varios movimientos e ideas quiliásticos o adventistas que esperan el Reino en la Tierra como resultado de la parusía. Por otra parte, de acuerdo con el primer criterio, yo no describiría como utópicas varias fantasías tecnológicas futuristas si no sugieren la idea de una solución definitiva del predicamento de la humanidad,

una satisfacción perfecta de las necesidades humanas, un estado final.

Restringido así por dos lados, el concepto se amplía en la medida en que puede aplicarse no sólo a visiones globales de una sociedad definitivamente salvada sino a algunas zonas específicas de la creatividad humana también. Podemos hablar, por ejemplo, de utopías epistemológicas, refiriéndonos a la búsqueda de una certidumbre perfecta o de una fuente última de valores cognitivos, y nada puede prohibirnos el designar como "utopía científica" la esperanza de una fundamentación definitiva de cualquier ciencia —en particular la física o las matemáticas—, o de todas las ciencias empíricas, esperanza que, una vez consumada, cerraría el camino al progreso futuro aparte de las aplicaciones de la ecuación última a casos específicos. Sería difícil en cambio buscar utopías arquitectónicas o artísticas, ya que no es nada fácil hallar en la historia del pensamiento humano —con todo y que tanto abunde en locas esperas de un Éscaton— la idea de una construcción final o un poema último.

Descartes puede ser llamado el fundador de la moderna utopía epistemológica. Creía —y tal vez con razón— que si no puede encontrarse una fuente de certidumbre absolutamente inconmovible, no es concebible certidumbre en absoluto, ni por lo tanto verdad, de no ser en sentido pragmático. Y creía que esta seguridad cognitiva final puede de hecho ser descubierta y que él la había revelado. No la reveló nada más en el *cogito*: si se hubiera conformado con el *cogito* como única verdad que resistía todas las dudas posibles, no habría estado en condiciones de ir más allá de dicho descubrimiento, que habría quedado como tautología huera, cerrada sobre sí misma y no conducente a ningún lado. A fin de pasar de esta iluminación inicial a una reconstrucción del universo digna de confianza, le era preciso poseer criterios de verdad universalmente válidos que no logró legitimar sin la mente divina omnisciente. Aquí no tiene por qué preocu-

parnos un círculo vicioso que los primeros críticos advirtieron en su razonamiento y que luego los filósofos seguirían discutiendo hasta hoy (el criterio de claridad y distintividad de las ideas es empleado para probar la existencia de Dios, luego de lo cual Dios aparece como garante de la confiabilidad de las ideas claras y distintas). Fuera o no lógicamente sana su propuesta, planteó (o revivió) la formidable cuestión utópica que ha mantenido a la filosofía ocupada por siglos: ¿es alcanzable en absoluto la certidumbre perfecta y, de serlo, puede alcanzarse sin recurso a la sabiduría divina absoluta? Si no, ¿estamos forzados a abandonar, junto con la fundamentación última del conocimiento, el concepto mismo de verdad en el sentido ordinario, o sea trascendental, y que conformarnos con criterios prácticos de aceptabilidad, renunciando por siempre al sueño de la episteme? Cualquiera que fuese la respuesta, no era una cuestión trivial, y los momentos decisivos de las vicisitudes de la filosofía moderna son señalados por choques entre empíricos y escépticos por un lado y los defensores de múltiples formas de actitud trascendentalista, por otro. La utopía epistemológica nunca ha muerto del todo en nuestra cultura, y su más terco y valiente defensor a principios de este siglo fue sin duda Edmund Husserl. Infatigable e incesantemente, no dejó de mejorar, corregir y reconstruir el proyecto cartesiano, ahondando más y más en los estratos de la conciencia trascendental en pos del fundamento último de todos los fundamentos, alcanzable sin apelar a la divina veracidad. No sólo lo impulsaba la curiosidad de un jugador filosófico sino también el convencimiento de que la renunciación escéptica o empírica a la idea de certidumbre, y con ello de verdad, marcaría la ruina de la cultura europea.

No obstante, el movimiento filosófico no siguió los surcos que él comenzó a abrir. Incluso entre quienes estaban prestos a prolongar sus ideas, los pensadores más importantes —Heidegger y Merleau-Ponty sobre todo— abandonaron

la esperanza de una reducción fenomenológica radical. No creían que nunca pudiéramos asumir la posición de sujetos puros de cognición que se han quitado de encima todas las sedimentaciones históricamente relativas, socialmente asimiladas de nuestra conciencia para volver a empezar, por así decirlo, desde un punto cero. Sin importar en qué momento iniciemos nuestra reflexión, ya estamos arrojados al mundo, moldeados por la experiencia e impelidos a expresarnos en un lenguaje que no inventamos. Por lejos que lleguemos o imaginemos haber llegado, a la caza del comienzo perfectamente desprejuiciado, "sin presuposiciones", del conocimiento, siempre estaremos en mitad del camino. No hay distancia absolutamente transparente (ni se diga abolición de la distancia) entre nosotros y el mundo, ningún vacío cognitivo merced al cual el mundo, sin deformar, podría llegar a nuestro espacio interior y entrar en él. La división en mundo externo e interno que la tradición cartesiana estableció y que era condición de la búsqueda del fundamento epistemológico último fue, por supuesto, atacada repetidamente en el siglo XIX, por Avenarius y Mach entre otros, de hecho por todos los filósofos posdarwinianos que creían que los actos cognitivos podían ser interpretados debidamente dentro de un marco biológico como reacciones defensivas y que de este modo eliminaban la búsqueda tradicional de la verdad como resultado de prejuicios metafísicos. Fue en contra de aquellos anticartesianos contra quienes Husserl emprendió su arduo viaje por lo Desconocido de la conciencia trascendental y trató de invertir el curso del relativismo naturalista. No consiguió descubrir o redescubrir la isla paradisiaca del conocimiento inconmovible, pero abrió varios caminos nuevos al pensamiento y dejó el paisaje filosófico de Europa rotundamente trasmutado; no diferentemente de Descartes, Rousseau o Kant antes que él, obligó a la siguiente generación de filósofos, incluyendo quienes se negaban a compartir sus esperanzas, a definirse en relación o en oposición con él.

Una oculta nostalgia de utopía epistemológica seguía activa en algunas tendencias empiristas de las primeras décadas de nuestro siglo; no en el sentido de expectativas trascendentalistas, por supuesto, sino en forma de la dilatada búsqueda de los datos últimos del conocimiento o de proposiciones finalmente irreducibles. También esto pasó ya. La fenomenología trascendental se ha tenido que detener en la búsqueda de la perfecta transparencia; el positivismo lógico se empantanó en sus infructuosos intentos de idear definiciones satisfactorias de verificabilidad y analiticidad. Mucho ha sobrevivido de ambos, sin lugar a dudas, mas no la esperanza de un Último epistemológico. La investigación trascendental retrocedió en favor de la ontología existencial que, en diversas formas, expresaba su rechazo a la creencia de que nunca pudiéramos captar ni el sujeto ni el objeto separadamente en su frescura incontaminada, que bien el Ser o la existencia humana pudiera ser conceptualmente dominado. El empirismo lógico ha sido reemplazado por el Wittgenstein tardío, por la filosofía del lenguaje ordinaria. La utopía filosófica parece haberse extinguido. Que esté verdadera y definitivamente muerta o nada más dormida por una temporada, no podemos afirmarlo con ninguna seguridad, pero aunque no advirtamos en este mismo momento ningún signo claro de su resurrección, acaso tengamos razones para no creer en su extinción final. Soy muy renuente a admitir que sea probable o deseable una vida filosófica dejada por entero como presa a pragmatistas y relativistas, y mi resistencia se funda en cierta comprensión que a su vez se basa, ni que decir tiene, en una interpretación de sus vicisitudes históricas.

Mi actitud general puede expresarse así. De lo que la filosofía se ocupa no es de la Verdad. La filosofía nunca puede descubrir ningunas verdades universalmente admisibles, y si un filósofo llegara a haber hecho una genuina contribución a la ciencia (se piensa, digamos, en las labores matemáticas de Descartes, Leibniz o Pascal), su descubrimiento, acaso

por el hecho mismo de ser admitido como ingrediente de la ciencia establecida, dejaría inmediatamente de ser parte de la filosofía, sin importar qué género de motivaciones metafísicas o teológicas pudieran haber intervenido en su producción. El papel cultural de la filosofía no es entregar la verdad sino constituir el *espíritu de verdad*, lo cual significa nunca dejar que la energía inquisitiva de la mente se duerma, nunca dejar de poner en tela de juicio lo que parezca evidente y definitivo, desafiar siempre los recursos en apariencia intactos del sentido común, siempre sospechar que pudiera haber "otro lado" en lo que damos por supuesto, y nunca permitirnos olvidar que hay cuestiones que caen más allá del legítimo horizonte de la ciencia y son, con todo, de decisiva importancia para la supervivencia de la humanidad tal como la conocemos. Todos los cuidados más tradicionales de los filósofos —cómo distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso, lo real de lo irreal, el ser de la nada, lo justo de lo injusto, lo necesario de lo contingente, yo de los demás, el hombre del animal, la mente del cuerpo; o cómo hallar orden en el caos, providencia en el absurdo, intemporalidad en el tiempo, leyes en los hechos, Dios en el mundo, mundo en el lenguaje—, todo ello se reduce en resumidas cuentas a la búsqueda de significado; presupone que para disecar tales asuntos podemos emplear los instrumentos de la Razón, aun si la consecuencia final es la eliminación de la Razón, o su derrota. Los filósofos no siembran ni cosechan, sólo remueven el suelo. No descubren la verdad, pero hacen falta para mantener viva la energía de la mente, para confrontar varias posibilidades de contestar nuestras preguntas. Para hacerlo, ellos —o cuando menos algunos— deben confiar en que las respuestas estén a nuestro alcance. Quienes tal confían son los verdaderos excavadores, y si bien no comparto su pretensión de que escarbando más y más profundamente acabarán por dar con el *Urgrund*, el fundamento de todos los fundamentos, opino que la presencia de ellos en la continuación

de nuestra cultura es vital e indispensable. Son utopistas y los necesitamos. Luego de los excavadores, sin embargo, necesitamos los sanadores que apliquen medicina escéptica a fin de limpiarnos las mentes de prejuicios, de desenmascarar premisas ocultas de nuestras creencias, para mantenernos vigilantes, para mejorar nuestras habilidades lógicas y no dejarnos arrastrar por un pensar moldeado por nuestros deseos. Para sobrevivir la filosofía, necesita tanto excavadores como sanadores, tanto aventureros osados como cautelosos agentes de seguros. Hasta parecen apuntalarse mutuamente entre sus interminables pendencias. Lo malo es que quienquiera dice esto mientras él mismo se interesa en los enigmas filosóficos, y se halla así envuelto en el conflicto de uno u otro modo, no puede evitar el riesgo de caer en antinomia o contradicción: no es capaz de no tomar partido en el conflicto y afirma algo que a fin de cuentas lo empujaría a hallarse en ambos extremos a la vez. Sólo podemos escapar de la contradicción intentando colocarnos fuera de la filosofía, de suspender nuestro interés en las cuestiones y alzarnos a una altura desde la cual la filosofía misma aparezca como parte de la historia de la civilización. Hay sin embargo el inconveniente de que para alcanzar dicho punto necesitamos casi de seguro algunas premisas y algunos instrumentos conceptuales que han sido elaborados en el ambiguo reino de la filosofía.

Aun así, bien puede decirse que la vida actual de la mente es antiutópica, que la mayoría de las veces estamos dispuestos o bien a admitir límites inevadibles a la expansión de nuestras pasiones cognitivas, o bien a sostener, más consecuentemente y de acuerdo con la tradición del escepticismo y el empirismo, que la noción misma del valor cognitivo de la "verdad" metafísicamente concebida no es más que una aberración mental que intenta afirmar su ilusoria autonomía y confianza en sí, en lugar de verse como es, a saber, un útil artificio defensivo de nuestro organismo. Es posible

que con una perspectiva histórica algunos logros importantes de la ciencia del siglo XX —el principio de Heisenberg y el teorema de Gödel— sean vistos como contribuciones al mismo espíritu antiutópico de nuestra época; señalan barreras fundamentales impuestas —por la naturaleza de la mente, por la gran naturaleza o por Dios— a nuestro conocimiento.

Y cuando digo que la extinción final del impulso utópico en la filosofía no es ni probable ni deseable, no quiero olvidar sus riegos intrínsecos y evidentemente imposibles de eliminar. Todo el que diga que es posible descubrir una fuente de perfecta certeza o un fundamento último de conocimiento dirá, en efecto, no que sea posible sino que lo *ha* encontrado. Las ilusiones de un juicio final epistemológico pueden ciertamente engendrar intolerancia y ceguera santurrona. Y no puede evadirse la más tradicional pregunta escéptica en torno al regreso infinito: *qui custodiet ipsos custodes*? Cualesquiera criterios establezcamos, siempre podremos preguntar cuáles son los criterios de *su* validez.

Quizá pueda evitarse el peligro si esos criterios últimos son considerados —por emplear el lenguaje kantiano— como ideas regulativas, antes que constitutivas; nos sirven mejor si son letreros que indiquen la dirección hacia una meta inalcanzable, en lugar de sostener que dicha meta ha sido alcanzada o está a punto de serlo. Con otras palabras, el espíritu de la utopía tiene dos versiones: una de ellas corresponde a la máxima kantiana de la razón pura y consiste en construir de hecho el fundamento último, o siquiera en la creencia de que va a ser descubierta la premisa de todas las premisas; la otra es la búsqueda de un fundamento de todo fundamento que creamos haber ya revelado, y corresponde a lo que Hegel estigmatizó como el "infinito malo". La primera incluye una esperanza de encontrar y captar intelectualmente lo Incondicionado en su cualidad misma de Incondicionalidad, y con ello una esperanza de una especie de teosis filosófica, de una mente finita que ha adquirido propiedades como de Dios.

La segunda comprende tanto la aceptación de la finitud de la mente como la voluntad de expandir sus potencialidades sin que se asigne ningún límite definible a esta expansión.

Análogas observaciones pueden hacerse a propósito de las utopías sociales. Podría parecer implausible sostener que somos testigos de la declinación de la mentalidad utópica cuando observamos tantos movimientos que nos prometen un milenio secular o teocrático a la vuelta de la esquina y aplicando toda suerte de instrumentos de opresión y violencia para alcanzarlo. Yo sostendría, sin embargo, que tal declinación avanza, que los sueños utópicos poco menos que han perdido el apoyo intelectual y sus anteriores vigor y confianza en sí. Las grandes obras de nuestro siglo son antiutopías o cacotopías, visiones de un mundo en el cual todos los valores conque se identificaban los autores han sido despiadadamente aplastados (Zamiatin, Huxley, Orwell). Hay algunas obras que ensalzan el pensamiento utópico, cómo no, pero a duras penas podrá citarse una utopía importante escrita en nuestra época.

Aparte de la cuestión de este hecho palmario, yo preconizaría una actitud hacia las utopías sociales parecida a la que intenté justificar al discutir las filosóficas. Conocemos, por supuesto, incontables fantasías utópicas, algunas revolucionarias, algunas pacíficas, unas de carácter socialista, otras anarquistas, y no voy a establecer el inventario ni a clasificarlas. Deseo señalar las características generales que resultan pertinentes para mi asunto.

Antes que nada, la idea de la fraternidad humana perfecta y perpetua. Éste es el meollo común y permanente del pensamiento utópico y ha sido criticado de varios modos. Los rigores se reducen por último a esto: primero, una fraternidad universal es inconcebible; segundo, todo intento de alcanzarla está condenado a producir una sociedad altamente despótica que, para simular la imposible perfección, asfixiará la expresión de conflicto y así destruirá la vida de la cultura por coerción totalitaria.

Esta crítica es certera, pero debiéramos reflexionar sobre las conclusiones a que conduce. Puede sostenerse, sí, que, por el hecho mismo de ser creativa y libre, la gente ha de perseguir por fuerza metas que chocan entre ellas, y de ser impulsada por deseos en conflicto. Por este mismo hecho de que jamás lograrán perfecta satisfacción, las necesidades humanas pueden crecer y expandirse indefinidamente, de modo que son inevitables los choques entre ellas. Éste parece ser un marco constitutivo de la existencia humana; lo conocía san Agustín y, puestas así las cosas, todo autor de teodiceas cristianas. Podemos imaginar la fraternidad universal de los lobos, pero no de los humanos, puesto que las necesidades de los lobos son limitadas y definibles, o sea que concebiblemente podrían ser satisfechas, en tanto que las necesidades humanas no tienen lindes que podamos trazar; en consecuencia, la satisfacción total es incompatible con la variedad e indefinición de las necesidades humanas.

Esto es lo que la mentalidad utópica se niega a admitir y lo que hace a las utopías fundamental e incurablemente "utópicas" (en el sentido cotidiano). Un mundo utópico factible debe presuponer que la gente ha perdido su creatividad y libertad, que la variedad de las formas de vida humanas y, así, la vida personal han quedado destruidas y que toda la humanidad ha alcanzado la perfecta satisfacción de necesidades y aceptado un mortal estancamiento perpetuo como condición normal. Semejante mundo equivaldría al fin de la especie humana tal como la conocemos y definimos. El estancamiento es una condición inevitable de la felicidad utópica; los cambios que solíamos llamar progreso o enriquecimiento en cualquier área de la vida —en tecnología, ciencia, arte, formas institucionalizadas de comunicación social— son respuestas, todas, a insatisfacción, a sufrimiento, a un reto.

Las utopías que —como la de Campanella o la de Marx— nos prometen un mundo que combina satisfacción, felicidad y hermandad con progreso, no pueden sobrevivir sino gra-

cias a su inconsistencia. Las que son coherentes aceptan y alaban un mundo estancado en el cual toda variedad ha sido eliminada y los seres humanos han sido reducidos a una mediocridad universal, inmóvil. La utopía más consistente fue probablemente la ideada por Dôm Deschamps. Es una sociedad perfecta donde todo mundo es completamente intercambiable, todos idénticos a todos; han sido eliminadas todas las formas de vida que podrían diferenciar a los seres humanos, y el género humano se ha vuelto una colección de especímenes absolutamente uniformes, no distintos de monedas hechas con el mismo troquel. La perfección social ha matado irreversiblemente a la personalidad humana. Los moradores de este paraíso podrían lo mismo ser piedras, que serían igual de felices.

El ideal de igualdad —concebida como identidad, ausencia de diferencias— es autocontradictorio, por supuesto, si se supone que la gente es como ha venido siendo en toda la historia que conocemos. Los utopistas, no obstante, no dejan de prometernos que van a educar a la especie humana para la fraternidad, con lo cual se desvanecerán las desdichadas pasiones que desgarran las sociedades —codicia, agresividad, anhelo de poder—. Sin embargo, en vista de que el cristianismo lleva dos milenios intentando realizar esta tarea educativa y los resultados no han sido del todo animadores, los utopistas, no bien intentan convertir sus visiones en propuestas prácticas, salen con el proyecto más maligno jamás ideado: quieren institucionalizar la fraternidad, lo cual representa el camino más seguro hacia el despotismo totalitario. Suponen que el mal provenía de instituciones sociales defectuosas, o puestas a los impulsos genuinos de la naturaleza humana, sin preguntarse cómo fueron creadas y establecidas dichas instituciones. En su famoso fragmento acerca del origen de la desigualdad, Rousseau parece creer que la propiedad privada fue simplemente inventada por un loco; lo que no sabemos es cómo este diabólico mecanismo, oponiéndose

como lo hacía a impulsos humanos innatos, fue adoptado por otras personas y se difundió por todas las sociedades humanas.

Que, como resultado de la abrogación institucional forzosa de la propiedad privada los conflictos humanos, la lucha por el poder y el dominio, la codicia y la agresividad continuarán como siempre, o acaso aumentarán, era una predicción hecha con harta frecuencia antes de que fuera aplicada de hecho la prescripción de hermandad perpetua, elaborada según principios marxista-utopistas. Esta predicción se basaba en la experiencia común, y la historia entera de las sociedades socialistas la habría de cumplir infaliblemente.

El intento de establecer un orden sin conflictos por medios institucionales acaso tenga efectivamente éxito en el sentido de que, aplicando coerción totalitaria, puede impedir que sean expresados los conflictos. Incapaz, sin embargo, de erradicar las fuentes de conflicto, la tecnología utópica implica por fuerza una inmensa maquinaria de mentira a fin de presentar su inevitable fracaso como una victoria. Una visión utópica, una vez traducida a idioma político, se torna mendaz o contradictoria, pone nombres nuevos a la vieja injusticia o esconde las contradicciones debajo de marbetes inventados *ad hoc*. Esto es especialmente cierto de las utopías revolucionarias, ya elaboradas en el proceso revolucionario real o sencillamente aplicadas durante su curso. El lenguaje orwelliano era conocido, aunque no estuviera codificado, mucho antes del moderno despotismo totalitario. La famosa consigna de Rousseau, "hay que empujar a la gente a la libertad", es un buen ejemplo. Otro es el anuncio de la Comuna de París al afirmar simultáneamente que el servicio militar obligatorio ha quedado abolido y que todos los ciudadanos son miembros de la Guardia Nacional. Lo mismo con la utopía igualitario-revolucionaria de Tkachev (importante fuente de la doctrina leninista), que afirma que la meta principal de la revolución es abolir todas las élites y que esta misión será desempeñada por una élite revolucionaria.

Dicho de otro modo, los dos postulados más comunes de los proyectos utópicos —la fraternidad a la fuerza y la igualdad impuesta por una vanguardia esclarecida— son, ambos, contradictorios consigo mismos. Son, sin embargo, compatibles entre ellos, y lo más frecuente es que aparezcan juntos en los sueños utópicos. Es apreciable, a pesar de todo, una diferencia en la distribución del hincapié en la fraseología utópica. Para algunos utopistas, la meta final es una comunidad sin conflictos, en tanto que otros pintan la igualdad como el valor supremo en sí mismo. En el último caso se supone, pues, que lo que importa no son individuos humanos, su padecer o su bien, sino tan sólo el hecho de que padecimientos y bienestar queden parejamente distribuidos, así que debemos perseguir una perfecta igualdad aun cuando sea probable que todo mundo, incluyendo los menos privilegiados, sufrirá más como resultado del orden igualitario establecido. Aparte de su evidente contradicción interna (sólo podría concebirse la implantación de la igualdad perfecta mediante un despotismo totalitario, y un orden despótico e igualitario a la vez es un círculo cuadrado), este ideal es un curioso fenómeno en la historia de la civilización; las fuerzas psicológicas que lo han sostenido y fomentado no pueden ser sino tema de especulación. El sueño de una utopía igualitaria con coherencia es abolir todo lo que pudiera distinguir a una persona de otra; un mundo en donde la gente vive en casas idénticas, ciudades idénticas, condiciones geográficas idénticas, usa ropas idénticas y comparte, claro está, ideas idénticas, es un cuadro utópico familiar. Predicar este ideal equivale a dar por sentado que hay un mal intrínseco en el hecho mismo de afirmar la propia personalidad, incluso sin dañar a nadie —con otras palabras, que hay algo intrínsecamente malo en ser humano.

Las utopías igualitarias radicales y coherentes son pues antihumanas. Fundadas en la estética de la simetría impecable y la identidad última, buscan desesperadamente un

orden del cual se hayan desterrado para siempre toda variedad, toda distinción, toda insatisfacción y, por ende, todo desarrollo; incluso quizá sea inadecuada la palabra "orden", dado que no hay nada que ordenar en una masa perfectamente homogénea. Reconocemos en la tentación utópica un vago eco de aquellas teologías orientales y neoplatónicas para las cuales la separación del hombre de la fuente del ser, del Todo indiferenciado —y esto significa la individualidad misma—, era una especie de maldición ontológica que sólo conseguía vencerse una vez destruida la individualidad. La perfecta utopía igualitaria es así una caricatura secular de la metafísica budista. Acaso pueda verse como una expresión peculiar del impulso suicida de la sociedad humana, un impulso que identificamos en muchas versiones históricamente relativas a lo largo de toda la historia de las ideas religiosas y filosóficas. A fin de cuentas equivale a esto: la vida implica necesariamente tensión y sufrimiento; en consecuencia, si queremos abolir la tensión y el sufrimiento, debe extinguirse la vida. Y no hay nada de ilógico en este último razonamiento.

Hablo de utopías perfectamente coherentes, de las cuales sólo disponemos de unos cuantos ejemplos. En las que son inconsistentes descubrimos a menudo la misma tentación mezclada con ideas incompatibles con la perfección utópica: el elogio de la creatividad, la gloria del progreso, etc. Pocos utopistas (Fourier fue sin duda el ejemplo más notable) tenían conciencia de que la necesidad de variedad, de autoafirmación personal y distintividad eran fuerzas que resultaba impracticable contener o suprimir en la vida específicamente humana; e intentaron amoldar a esto sus planes de felicidad universal. Creían que esas necesidades podrían satisfacerse sin despertar hostilidades y luchas entre la gente, que la competitividad podría conservarse y la agresividad canalizarse en direcciones inofensivas, produciendo así una sociedad que combinaría dichosamente satisfacción con creatividad, y el impulso a distinguirse con la amistad universal.

Es claro que lo que hizo a las utopías adquirir aire maligno en nuestro siglo no fue el sueño mismo de perfección; contradictorias consigo mismas o no, las descripciones de una felicidad celestial en la tierra no pasaban de ser, en sí mismas, inofensivos ejercicios literarios. Se han vuelto ideológicamente venenosas en la medida en que sus propugnadores consiguieron convencerse solos de que habían descubierto una genuina tecnología de apocalipsis, un dispositivo técnico para abrir por la fuerza la puerta del paraíso. Esta creencia ha sido la característica distintiva de las utopías revolucionarias, y encarnó en forma eminente en varias ramificaciones de la doctrina marxista. Habiéndose convertido, en virtud de muchos accidentes históricos, en el principal sustento ideológico, autojustificador y autoglorificador, del cáncer totalitario que devoraba la trama social de nuestro mundo, la utopía marxista o cuasimarxista atraía naturalmente nuestra atención hacia la literatura apocalíptico-revolucionaria vieja, que exhibió rasgos parecidos.

La segunda característica importante de esta utopía fue la creencia de que el glorioso futuro no está meramente predeterminado por el curso de la historia hasta ahora, sino que ya está aquí, no empíricamente advertible y, con todo, más real que el presente empírico a punto de desmoronarse. Esta creencia en una realidad "superior" que, si bien invisible, se hallaba ya incrustada en el mundo real, podía remitirse, por supuesto, a sus fuentes hegelianas; más exactamente, era una extensión hacia el futuro —ilegítima, en términos hegelianos estrictos— del modo hegeliano de explorar el pasado. Esta envidiable capacidad de identificar, en lo que parece ser, algo que no parece ser pero que de hecho *es* en un sentido más eminente que el de lo "meramente" empírico, era en Hegel una versión secularizada del concepto cristiano de salvación, que, si bien no perceptible directamente, no está sólo inscrita en el plan de Dios, sino que ya ha ocurrido, puesto que en la intemporalidad divina todo lo que vaya a pasar ya

pasó. Justifica el ilimitado farisaísmo de quienes no sólo son capaces de predecir el porvenir, sino que de hecho son sus bienaventurados propietarios, y les concede el derecho de tratar el mundo real como esencialmente inexistente. Dado que la revolución inminente, final, no es apenas un paso afortunado en la sucesión de los acontecimientos históricos, sino una ruptura de la continuidad, un comienzo total, un tiempo nuevo, el pasado —incluyendo cualquier cosa que ocurra antes del gran avance— no es, propiamente hablando, un progreso. Este último significa acumulación, mejoramiento gradual, crecimiento; en tanto que el Suceso Final, al anunciar el tiempo nuevo, no añade riqueza a la dotación previa, ya capitalizada por el género humano, sino que representa un salto desde el abismo infernal hasta el reino de la suprema excelencia.

Estas tres características de la mentalidad revolucionario-utópica ofrecen justificación a tres actitudes políticas menos inocentes. La esperanza de esa hermandad que una élite esclarecida puede imponer a la gente por decreto, proporciona un fundamento natural a la tiranía totalitaria. La creencia en una realidad de orden superior incrustada en el presente y que, aunque indiscernible a ojo desnudo, es la genuina realidad, justifica el total desdén hacia la gente realmente existente, escasamente merecedora de atención cuando se la compara con las aparentemente inexistentes pero mucho más importantes generaciones del futuro. La idea de un tiempo nuevo otorga legitimidad a todas suertes de vandalismo cultural.

En este sentido los rigores de la utopía están bien sustanciados. Podemos decir todavía más: considerando que el espécimen más perfecto del género fue escrito en el siglo XVIII por el mencionado Dôm Deschamps, puede sostenerse que la utopía socialista se suicidó con su propia coherencia antes de nacer.

Lo mismo, por lo demás, puede decirse de la cuasiutopía individualista. Probablemente la utopía individualista-anarquista más coherente fue ideada por Max Stirner

en 1844. Partiendo de la premisa bastante razonable de que la vida social como tal —y no ninguna forma particular del orden social— impone por necesidad límites a las aspiraciones del individuo y a su exclusivo cuidado de sí mismo, propuso una "liberación" que cada quién podría alcanzar separadamente abandonando todas las normas, restricciones y requerimientos que la "sociedad" le impone, incluyendo las normas lógicas y morales y presumiblemente el lenguaje también. Hablo de "cuasiutopía" porque lo que cuenta es menos inventar una sociedad perfecta que abolir la sociedad por mor del valor supremo que cada persona es para sí misma.

Y hay, con todo, otra cara del cuento, que no podemos despachar a la ligera. La mentalidad utópica —lo repetiré— se está marchitando. Su condición intelectual se hundió hasta el nivel de una patética jerigonza adolescente que sobrevivía en sectas izquierdistas; en las ideologías comunistas establecidas, el lenguaje utópico y las imágenes utópicas se han ido volviendo cada vez menos notorios en las últimas décadas.

Es legítimo preguntar si esta defunción de la utopía, por justificable que sea en términos de la horrenda historia de la política utopista, puede considerarse una ganancia neta. Mi argumentación al respecto es análoga a lo que dije antes acerca de las utopías epistemológicas. Creo, en efecto, que el sueño de una hermandad universal perdurable de la humanidad no sólo no es factible sino que provocaría el derrumbe de nuestra civilización si lo tomáramos en serio como plan por materializar gracias a medios técnicos. Por otro lado, es demasiado fácil aprovechar todos los bien fundados argumentos antiutópicos como recursos que permitan aceptar y hasta santificar cualquier género de opresión y estruendosa injusticia, con sólo que no se apoye en fraseología utópica. Tampoco aquí es cuestión de una posibilidad abstracta, sino de una experiencia histórica bien registrada. Durante siglos, la maldad intrínseca de la naturaleza humana no sólo ha sido invocada como argumento contra los intentos de restau-

rar las condiciones paradisiacas en la tierra, sino que ha justificado la resistencia a todas las reformas sociales e instituciones democráticas también. Por lo tanto, la crítica antiutópica requiere importantes diferenciaciones. El dogma utópico que afirma que el mal en nosotros provino de instituciones sociales defectuosas y se desvanecerá con ellas, no sólo es pueril sino peligroso; equivale a la esperanza, antes mencionada, en una amistad institucionalmente garantizada, esperanza en la cual se fundaron ideologías totalitarias. Aun así, pudiera no ser menos pernicioso reemplazar esta fantasía optimista por la opuesta, dando a entender que en todas las relaciones humanas no hay más que hostilidad, codicia, ambición de dominio, y que todas las expresiones de amor, amistad, fraternidad y sacrificio no pasan de ser apariencias engañosas que esconden las motivaciones "reales", invariablemente egoístas. Ya se base en la antropología de Hobbes, la de Freud o la del primer Sartre, este credo nos hace naturalmente propender a aceptar todas las monstruosidades de la vida social como por siempre inevitables. Puede sostenerse razonablemente que la falacia de quienes ven la naturaleza humana como rotunda y desesperanzadamente corrupta es más segura y menos siniestra que la confianza de los utopistas, que se derrota sola: una sociedad donde la codicia es la motivación dominante es muy preferible, a fin de cuentas, a una sociedad basada en la solidaridad obligatoria. La teoría de la corrupción total puede, no obstante, emplearse también para sostener un orden totalitario o altamente opresor: los ejemplos abundan, empezando por las doctrinas y prácticas teocráticas del calvinismo inicial. Y los fundamentos de esta teoría son especulativos, no empíricos; no hay testimonios para refutar la perogrullada natural según la cual llevamos en nosotros la posibilidad de amistad y solidaridad desinteresadas, así como las semillas del odio, la envidia y la codicia. Afirmar que cuanto hay de bueno en nosotros es sólo una máscara del mal, lejos de constituir un

fruto de la experiencia, es un axioma metafísico. Incluso torna ininteligible la vida social: si en nosotros no hay sino mal, ¿para qué sería la máscara?

Pudiera ser verdad que los ejemplos más notables de fraternidad que conocemos hayan tenido con frecuencia un fundamento negativo y se dieran más fácilmente cuando se los imponía a la gente un peligro común, guerras o desastres. Es verdad que la experiencia de todas las asociaciones comunistas de voluntarios —por no hablar de las obligatorias— no es muy animadora; nada de valor sobrevivió de las comunidades establecidas en América por socialistas tempranos —Cabet, Weitling, Considérant— o por los hippies. Las comunas más duraderas y de mayor éxito son acaso los kibbutzim judíos, creados por ideales socialistas y sionistas simultáneos. Algunas comunidades monásticas o cuasimonásticas, así como numerosos grupos informales, pueden servir como ejemplos positivos. Innegablemente, sin embargo, las personas consiguen crear condiciones en las que la agresividad, la hostilidad y el egoísmo, si no quedan eliminados, realmente se reducen al mínimo.

La conclusión general de estas observaciones acaso se antoje algo trivial, aunque, al igual que tantas trivialidades, sea digna de reflexión. Afirma que la idea de fraternidad humana es desastrosa como programa político pero indispensable como señal orientadora. La necesitamos —por volver a emplear expresiones kantianas— como idea regulativa, más que constitutiva.

Dicho de otro modo, nos resultan útiles tanto la teoría kantiana del mal radical como su creencia en la progresión indefinida de la racionalidad —progresión que puede avanzar entre la incesante tensión entre nuestro amor a la libertad y nuestra sociabilidad, entre aspiraciones individuales y orden de la sociedad, entre pasiones y razón. En el sentido corriente de la palabra "utopía", Kant era, claramente, un antiutopista, puesto que nunca contó con ningún ingenioso

artilugio técnico que acarrease el auténtico estado de perfección y bienaventuranza. Creía, no obstante, en la vocación de la raza humana, en un movimiento impulsado teleológicamente, cuyo término nunca conseguimos alcanzar ni localizar en el tiempo —un crecimiento asintótico, por decirlo así— y que, no obstante, siempre debemos tener presente si deseamos seguir siendo humanos. Estas dos caras complementarias de su filosofía del "como si" —una creencia en un movimiento perpetuo, cargado de luchas y contradicciones, hacia una meta, y la convicción de que la meta no podría ser alcanzada— son ciertamente reconciliables en términos filosóficos. Es improbable, sin embargo, que la humanidad en conjunto pudiera nunca ser convertida a la filosofía kantiana. Seguramente, entonces, los dos tipos de mentalidad —la escéptica y la utópica— sobrevivirán separadamente, en inevitable conflicto. Y necesitamos su precaria coexistencia; ambos son importantes para nuestra supervivencia cultural. La victoria de los sueños utópicos nos conduciría a una pesadilla totalitaria y al absoluto derrumbe de la civilización, en tanto que el dominio indisputado del espíritu escéptico nos condenaría a un estancamiento sin esperanza, a una inmovilidad que un leve accidente bastaría para convertir en caos catastrófico. A fin de cuentas, debemos vivir entre dos pretensiones irreconciliables, cada una con su justificación cultural.

La idolatría de la política

I

Consideremos la que acaso sea la frase más famosa escrita en el Hemisferio Occidental: "Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres han sido creados iguales y que su Creador les ha otorgado Derechos inalienables, entre los cuales están la Vida, la Libertad y la Búsqueda de la Felicidad". Si no es la frase más famosa, lo es después de "Coca-cola es así". Lo primero que advertimos es que a Thomas Jefferson le parecía evidente algo que le parecería evidentemente falso, o sin sentido y supersticioso, a la mayoría de los grandes hombres que todavía hoy siguen moldeando nuestra imaginación política: Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Marx y sus discípulos, Nietzsche y Weber y, para el caso, la mayoría de los teóricos políticos contemporáneos.

Si "evidente" quiere decir obvio, o que debe el ser verdadero al significado mismo de los conceptos a que se refiere, las verdades de Thomas Jefferson no son para nada evidentes. En nuestros días se habla de ellas sólo en los mensajes papales y en los sermones dominicales, pero ya no forman parte del lenguaje filosófico o teórico. Algunos pensadores siguen sosteniendo la creencia de que los criterios del bien y del mal no son una mera invención del hombre (o de que éste los suprime libremente cuando es necesario), de que no expresan sólo sus variantes biológicas, sino que de alguna manera están inscritos en el orden de las cosas. No obstante, quienes piensan de esta manera tan atrevida están conscientes de que caminan sobre arenas movedizas.

No es necesario demostrar que este cambio de perspectiva es importante. Como sabemos, la negativa racionalista a dar por un hecho cualquier orden heredado de reglas políticas o morales, es un aspecto del mismo proceso secular a

través del cual se establecieron tanto la idea moderna de libertad negativa como los principios de libertad de la actividad económica y de la igualdad legal. La economía de mercado, la filosofía racionalista, las doctrinas e instituciones políticas liberales y la ciencia moderna surgieron como aspectos —relacionados entre sí— de esta misma evolución, y ninguno de ellos habría podido afirmarse separadamente.

El blanco principal de esta tendencia ideológica y política fue en un tiempo la Iglesia, con sus pretensiones de supremacía espiritual y política; sin embargo me parece que una parte importante de la Ilustración carecía de solidez ideológica en su actitud frente al legado cristiano y a la magnitud de su deuda con este legado. La Ilustración defendió muchas veces los derechos de la razón autónoma y el principio de los derechos personales y de la tolerancia frente a las instituciones eclesiásticas, pero no frente a la propia tradición cristiana. A este respecto, la Ilustración no se distinguió de la Reforma ni de las primeras herejías medievales, que atacaban los Evangelios cuando deseaban destruir el marco institucional y dogmático de la Iglesia Romana. Se trataba de algo más que una cuestión de ceguera ideológica o de oportunismo político. Se puede argumentar razonablemente que las doctrinas liberales modernas tienen sus raíces, históricamente, en la creencia *bíblica* de que todos los hombres son iguales, e igualmente preciosos. Y por tortuoso y contradictorio que haya sido el camino del significado religioso al significado político de esta idea de igualdad, por lleno de conflictos y luchas que haya estado, históricamente es cierto.

Hace muchos años que esto quedó olvidado. Las ideas de tolerancia religiosa y de separación de la Iglesia y el Estado, y por extensión de la ideología y el Estado, forman parte natural de la tradición republicana. Se afirmaron frente a las fuerzas eclesiásticas de la cristiandad —si en rigor no puede decirse que contra sus fuerzas teocráticas— y acabaron por imponerse en la civilización occidental. Implican, entre

otras cosas, que la ley no discrimina ni distingue a ningún cuerpo religioso, que la enseñanza religiosa no es obligatoria en las escuelas públicas, y que la lealtad religiosa no afecta a los derechos y deberes de los ciudadanos. Las desviaciones del principio de la estricta neutralidad del Estado, o bien son ampliamente rituales, como en el caso de la categoría de la Iglesia Anglicana, o bien carecen de importancia, como en el caso de la posición especial de las iglesias frente a los impuestos y las leyes de beneficiencia en algunos países.

Con todo, cabe preguntar en qué medida puede apoyarse congruentemente esta neutralidad religiosa e ideológica. En los países democráticos, las ideas y las religiones están reguladas por las leyes del mercado, y el consumidor puede elegir entre innumerables posibilidades. Pero esta libertad para producir, anunciar y distribuir mercancías religiosas e ideológicas es ella misma el resultado de una elección ideológica e, indirectamente, religiosa. Si creemos que la libertad es mejor que el despotismo; que la esclavitud (es decir, el que una persona sea propiedad del Estado o de otra persona) es contraria al concepto mismo de "ser humano"; que la igualdad es buena y que los privilegios legalmente establecidos son injustos; que debe apoyarse el espíritu de tolerancia religiosa y atacarse el fanatismo opresor, entonces no somos "neutrales" en lo que se refiere a los valores fundamentales, y tampoco lo es el Estado que de una u otra forma inscribe estos valores en su marco constitucional. De lo contrario sería neutral respecto de su propia neutralidad, con lo que la neutralidad se neutralizaría a sí misma.

Afirmar que estos valores tienen un origen bíblico directo o indirecto no significa afectar el principio de separación entre la Iglesia y el Estado. Por su origen histórico y por sus normas vigentes, sería absurdo decir que determinado Estado de la civilización occidental no es cristiano en el mismo sentido en que no es musulmán o hindú.

Durante la discusión del año pasado sobre la oración voluntaria en las escuelas de los Estados Unidos, no podía sino asombrar el tono de voz casi histérico de quienes se oponían a que dichos rezos se permitieran, como si el permitir que unos cuantos alumnos dijeran el Padre Nuestro en la escuela convirtiera al país en una siniestra teocracia. Desde luego, este caso especial es parte de un conflicto mayor respecto de medidas más serias, como el aborto y la pena capital, en el que hacen presión diferentes grupos religiosos intolerantes e incluso fanáticos. Como todo, me parece conveniente establecer algunas restricciones moderadoras al marco general de la discusión sobre la relación entre la política y la tradición religiosa.

En el curso de los últimos años hemos visto cómo, en diferentes regiones del planeta, las instituciones e ideas religiosas, tienen un papel cada vez más importante en los conflictos políticos. Esto podría ser el resultado del creciente desencanto que provocan las ideologías políticas dominantes, que heredamos de una época anterior a la primera Guerra Mundial, cuando el panorama político, con o sin razón, y comparado con el nuestro, parecía benigno y prometedor. O podría deberse a la necesidad natural de contar con reglas de conducta a la vez válidas y sencillas. También podría deberse en parte a que en varios países del Tercer Mundo la ideología política parece tener escasa utilidad operativa, mientras que cada vez es más urgente una legitimación ideológica del sistema de poder existente. Así como observamos alarmados este proceso, también es justo señalar que no ha causado un desarrollo importante en las tendencias teocráticas de la cristiandad, a diferencia de lo ocurrido en el Islam, donde esta tendencia (explicable por las vicisitudes de la fe islámica y su contenido) es marcada. No parece razonable temer que el mundo occidental vaya a ser presa de una teocracia totalitaria. En cambio, la tendencia contraria, que reduce a la cris-

tiandad a la calidad de ideología política, desarraigándola, parece suficientemente tenaz.

La otra cara de este mismo cuadro político es ésta: tratamos de sobrevivir en un mundo desgarrado por un conflicto que no puede verse como la lucha de dos fuerzas rivales que compiten para ampliar sus respectivas áreas de influencia; es un choque de civilizaciones, que por primera vez en la historia ha alcanzado dimensiones mundiales. Por desagradable que puedan ser ciertos aspectos de nuestra civilización, por debilitada que esté por su indiferencia hedonista y el empobrecimiento de sus virtudes cívicas, por más que la hayan revuelto las luchas y la abundancia de males sociales, la razón más poderosa para defenderla incondicionalmente (y estoy dispuesto a subrayar el adverbio) es la de lo que aparece como su alternativa. Se enfrenta a la civilización totalitaria del sovietismo, y lo que está en juego no es sólo el destino de una forma cultural particular, sino el de la humanidad que conocemos; no porque la nueva civilización sea militarista, imperialista y agresiva, sino por sus metas educativas: porque promete convertir a las personas en parte perfectamente remplazable de la máquina impersonal del Estado, sin que ninguna de ellas tenga más realidad que la que esta máquina quiera concederle, ni voluntad, ni capacidad para rebelarse, ni pensamiento crítico propio. Mientras podemos argumentar que este ideal es inalcanzable por razones inherentes a la naturaleza humana (la profunda ineficacia económica de esta civilización, sus concesiones y sus rechazos a contrapelo lo revelan), un fuerte movimiento hacia él ha provocado ya innumerables desastres culturales, y parece que seguirá causándolos.

Yo iría más allá y repetiría lo que escribió alguna vez Karl Jaspers (que era tan sensible a la intolerancia religiosa y al fanatismo ideológico de la tradición cristiana): que si por desgracia tuviera que elegir entre el totalitarismo cristiano (quería decir católico) y el comunista, preferiría el

cristiano, porque la fuente espiritual del cristianismo, la Biblia, es la fuente de la cultura europea. Por ello, nuestra civilización no perdería su continuidad, ni siquiera en forma tan represora, ni se apartaría de sus orígenes.

Sobra decir que a quienes estamos formados mentalmente por la Ilustración y no estamos dispuestos a descartar su legado, por contraproducente que parezca, no nos agrada la perspectiva de esta elección. Podríamos equivocarnos al pensar que no se trata sino de una posibilidad supuesta y remota. Desde luego, no es inminente; pero tampoco se trata de una visión caprichosa o surrealista, si se considera la fuerza de los movimientos religiosos y políticos que la hacen imaginable.

II

Mucha gente afirma que si deseamos evitar que nuestra civilización caiga en una indolencia nihilista y sea presa fácil de la tiranía, es decir, si deseamos enfrentar este peligro con una mayor perspectiva histórica, más que en términos de sistemas militares o de políticas específicas, es menester que revisemos el legado espiritual de la Ilustración. Desde luego parece que las creencias humanistas han alcanzado una fase suicida en tres puntos clave cuando menos.

El primero es la creencia en los llamados "valores absolutos". Naturalmente ha sido facilísimo burlarse de los "valores absolutos", ya que la Ilustración logró convencernos de que todas las creencias humanas acerca del bien y del mal son cultural e históricamente relativas y de que bastante había sufrido la humanidad con las luchas entre diferentes religiones y doctrinas cuyos adeptos estaban profundamente convencidos de que eran los portadores únicos y privilegiados de la verdad absoluta. El escepticismo humanista, con su rechazo a los valores absolutos, forjó un arma poderosa contra el fanatismo de la vida sectaria, y sentó

las bases para el marco institucional de una sociedad plural y tolerante.

Con todo, el escepticismo humanista encerraba una amenaza: hacía que estas mismas ideas de pluralismo e intolerancia fueran tan relativas como las ideas contrarias. Nos hemos acostumbrado a encogernos de hombros ante muchos horrores de nuestro mundo, invocando las diferencias culturales. Cuando se trata de las atrocidades del totalitarismo o de alguna otra forma de despotismo, frecuentemente se dice: "Nosotros tenemos nuestros valores, y ellos los suyos". Quienes lo afirman ¿realmente quieren decir que no tiene caso hacer juicios de valor sobre la diferencia entre las formas plurales de vida política y las sociedades que tienen como único método conocido de competencia política el sacrificio de sus opositores?, ¿quieren decir que es una presunción hacer estos juicios de valor? Cuando nuestra generosa aceptación de la diversidad cultural llega a incluir a todas las reglas del bien y del mal; cuando, por ejemplo, declaramos que la idea de los derechos humanos es un concepto europeo inadecuado para las sociedades con otras tradiciones, que no pueden comprenderla, ¿lo que afirmamos es que a nosotros no nos gusta que nos torturen y nos encierren en campos de concentración, pero que eso no le afecta a los vietnamitas, ni a los iraníes o a los albanos, y que quizá hasta les agrada? En este caso ¿por qué están mal las leyes racistas de Sudáfrica, y por qué no habría de satisfacernos decir que los africanos sencillamente "tienen sus propios valores" y que no podemos probar que los nuestros son mejores? O para decirlo crudamente: ¿afirmaríamos que la diferencia entre un vegetariano y un caníbal es sólo cuestión de gusto?

Por supuesto, normalmente no expresamos de manera tan audaz nuestra ilustrada tolerancia. Pero ello puede deberse a nuestra renuencia a aclarar las consecuencias últimas de nuestras creencias. Es más fácil decir vagamente que las sociedades tienen diferentes valores, o que la creencia en los

valores absolutos es caduca e ingenua, que admitir claramente que la esclavitud es tan buena como la libertad, puesto que nada es intrínsecamente bueno ni malo. La mayoría de las veces nos falta solidez, menos por razones cognoscitivas que por razones políticas. Nos gusta profesar nuestra complacencia relativista en los casos que, por motivos políticos o por cobardía, preferimos tratar cortésmente, y reservamos nuestra intransigencia moral y nuestros "valores absolutos" para otros casos. De esta manera puede suceder que seamos moralistas en lo que concierne a África del Sur, pero que en lo referente a los sistemas comunistas seamos abogados de la *realpolitik* y corteses relativistas. . . o viceversa. Así hacemos principios morales de nuestros compromisos políticos. Esto es precisamente lo que significa la idolatría de la política: fabricar ídolos para un uso *ad hoc* en el juego del poder político.

Comprendo que afirmar lo anterior no resuelve ningún problema político. Tampoco quiero decir de ninguna manera que la inflexibilidad moral constituye una buena base para las decisiones políticas, o que la política de un Estado podría deducirse de, por ejemplo, su concepto de los derechos humanos. Esto desde luego no es posible. Desgraciadamente, muchas decisiones tienen un costo moral inevitable. El derramamiento de sangre siempre es malo, pero debemos reconocer que no siempre es lo peor. A lo largo de la historia se ha aceptado derramar sangre por una buena causa, y sería absurdo decidir que hay que evitar el derramamiento de sangre siempre y a toda costa; en algunos casos es la única manera de evitar mayores males y salvar más vidas. Esto puede sonar desagradable en un mundo que vive día con día los horrores del terrorismo y bajo la amenaza de la guerra, pero, con todo, es una verdad palmaria. Debemos ser conscientes de lo que elegimos y llamar a las cosas por sus nombres, lo que no es frecuente en los conflictos políticos. Si no podemos evitar el mal, tampoco debemos dejar de llamarlo por su nombre.

Agreguemos que tampoco se resuelve ningún problema político creyendo en unas reglas del bien y del mal intrínsecamente válidas, sin reconocer que las decisiones políticas no pueden basarse exclusivamente en ellas. Sin embargo, no estará de ningún modo fuera de lugar una reflexión que, sin ser de utilidad directa para las cuestiones políticas, se ocupa de analizar las fuentes no políticas de los malestares que afectan a la vida política: no se trata de nuestra incapacidad técnica para enfrentar los problemas, sino más bien nuestra incapacidad para tratar los problemas que no son técnicos ni pueden resolverse por medios técnicos. También puede argumentarse que esta incapacidad nuestra es parte de la mentalidad que heredamos de la Ilustración, e incluso podemos decir que de lo mejor de ésta: de su lucha contra la intolerancia, la autocomplacencia, las supersticiones y la veneración acrítica de la tradición.

Los grandes maestros de la Ilustración, aunque no necesariamente desarrollaron sus ideas sobre el relativismo en la forma que, como vengo sosteniendo, influye de manera paralizadora en nuestra capacidad normal para oponernos al mal y a la intolerancia, sí sembraron una semilla buena que produjo un fruto peligroso. Al negar los "valores absolutos" en nombre de los principios racionalistas y de un espíritu general de imparcialidad ponemos en juego nuestra capacidad para distinguir el bien del mal. Llevar la tolerancia hasta aceptar el fanatismo equivale a alentar la victoria de la intolerancia. Abstenernos de atacar el mal so pretexto de que somos imperfectos podría transformar nuestras imperfecciones en barbarie.

III

El segundo punto en que podemos observar el movimiento con que la Ilustración va deteriorándose es la condición incierta y conceptualmente frágil de la personalidad. Lo que

se dice de la naturaleza social del hombre se ha ido repitiendo a lo largo de 23 siglos, pero tiene dos significados por lo menos: podría ser una verdad trillada o algo no sólo discutible en términos filosóficos, sino quizá desastroso para nuestra civilización, de aceptarse generalmente.

Por supuesto, es una verdad trillada que el lenguaje, el conocimiento, la manera de pensar, las emociones y las aspiraciones de cada uno de nosotros se han ido moldeando a partir de nuestras experiencias con los demás; que sin esta experiencia compartida no podríamos sobrevivir ni física ni mentalmente. Sin embargo, esta perogrullada no significa que la realidad de cada uno se reduzca a lo que los demás nos han dado; que fuera de su participación en la vida comunitaria, el ser humano no sea literalmente nada, como si cada quién fuera sólo una colección de máscaras puestas sobre el vacío: como si no existiera más humanidad que la colectiva y ningún "yo" fuera del *"moi commun"* de Rousseau. La creencia en un núcleo de personalidad irreductible y único no es científicamente comprobable (fuera de que se describa en términos genéticos). Sin embargo, el concepto de dignidad personal y de los derechos humanos, sin esta creencia, constituye una maquinación arbitraria, suspendida en el vacío, indefendible, fácilmente refutable.

De la creencia en que las personas son totalmente fabricadas por la sociedad se derivan varias consecuencias alarmantes. Muchos han observado e investigado el deterioro que han sufrido en la sociedad contemporánea el concepto y el sentimiento de la responsabilidad personal. Si "yo" no soy "yo", si esta palabra es un pronombre al que no corresponde ninguna realidad —por lo menos ninguna realidad constituida moralmente—, si "yo" puede definirse totalmente en los términos "objetivos" de las relaciones sociales, entonces es claro que no hay razón para que "yo", y no el sustantivo abstracto "sociedad", sea responsable de nada. Una vez vi en la televisión de los Estados Unidos a un joven condenado

por haber violado brutalmente a una niñita. Se defendía diciendo: "todos nos equivocamos". Así que ya sabemos quién violó a la niña: todos. O sea, nadie. ¿Llegaremos a ver a un violador que establezca un proceso contra la sociedad —esto es, contra una escuela o contra el gobierno— por violación? ¿Llegará una esposa abandonada a exigir a su esposo, por medio del gobierno, que vuelva a quererla? Para qué multiplicar los ejemplos: la tendencia general a transferir la responsabilidad de los actos de los individuos (en particular de sus errores e imperfecciones) a entidades colectivas y anónimas es bien conocida y puede documentarse.

Nuestra capacidad para afirmar la categoría ontológica, separada e irreductible de la personalidad tiene otra cara más siniestra: nos deja conceptualmente indefensos frente a las doctrinas, ideologías e instituciones totalitarias. No tenemos bases para atribuirle al ser humano un valor absoluto e irremplazable, si partimos del supuesto de que este ser no es más que la expresión del conjunto impersonal; ni tenemos bases, por lo mismo, para oponernos a la idea de que los individuos son órganos del Estado y de que la vida misma, en todos sus aspectos, debe tratarse en consecuencia, y de que su valor debe calcularse siempre de acuerdo con su utilidad para el Estado. El mismo impuesto nos vuelve impotentes cuando se trata de resistir a los aspectos de la democracia que en determinadas condiciones son compatibles con el totalitarismo (por ejemplo, el principio de mayoría concebido como regla absoluta).

La distinción entre los aspectos personales y colectivos de nuestra vida adquiere un especial significado en la modernidad, cuando se expresa políticamente en dos exigencias distintas, que a veces se limitan entre sí: la participación en el poder por un lado, y los derechos personales por el otro. El derecho a participar en el poder por medio de instituciones democráticas no asegura por sí mismo la protección de los derechos personales. Estos, lejos de constituir una exten-

sión del principio de mayoría, lo limitan, ya que pueden suprimirse con aprobación de la mayoría. No sólo puede concebirse un orden despótico o incluso totalitario que goce del apoyo de la mayoría, sino que se ha dado en la realidad. Una sociedad víctima de la desesperanza y el temor, presa del pánico, puede buscar la solución en una tiranía que despoje de sus derechos personales a los individuos —incluso a los que lo apoyan—. Fue la mayoría la que le dio el poder a Hitler, a Jomeini y posiblemente a Mao, si no con su participación activa, sí con su sumisión. En el curso normal de los acontecimientos, todas las revoluciones que establecen una tiranía terminan pronto en una amarga decepción, aunque en muchos casos no tan inmediata que la gente pueda sacudirse el yugo que ella misma se impuso.

Quizá debemos alegar que defender los derechos personales es más importante en nuestro mundo que defender el sistema de participación en el poder. Si los derechos personales pueden perderse gracias al apoyo activo o condescendiente de la mayoría, también es cierto lo contrario: los derechos personales pueden protegerse donde hay muy poca participación en el poder. Podemos dar ejemplos, en varios periodos históricos, de países con autocracias y oligarquías benignas, en los que sólo participaba del poder una sector pequeñísimo y privilegiado de la población, no existía el sufragio universal y, con todo, los derechos personales eran protegidos, si no perfectamente, sí razonablemente; donde la gente no era presa corriente de la brutalidad anárquica, donde la ley se aplicaba y la vida cultural no sufría graves restricciones.

El examen más superficial de la historia de Europa nos convence de que la vida en un orden que no sea democrático no es por fuerza un horror sin fin; que los individuos (los ricos igual que los pobres) pueden sobrevivir razonablemente bien y que las artes pueden florecer: que una autocracia, si no es generosa, cuando menos puede no ser cruel. En apoyo de este argumento hay quien afirma que la participación en

el proceso democrático es en gran medida ilusoria, o que —como dice el menospreciado pensador francés Jacques Ellul— lo que se llama "compromiso político" sólo significa que se cede la voluntad propia a los políticos profesionales. Además, de acuerdo con muchos signos, en los países democráticos no hay demasiada identificación entre el pueblo y los gobiernos que lleva al poder en libres elecciones.

Estos argumentos pueden ser razonables, pero sólo son parte de la verdad. La otra parte es que, si bien contamos con ejemplos de órdenes autocráticos o aristocráticos benignos, estos pertenecen al pasado, no al presente. Ya no existen las tiranías benévolas ni las autocracias ilustradas y bondadosas. Tal vez se han vuelto imposibles culturalmente, debido a razones sobre las que sólo podemos especular. Siempre se ha deseado el poder como un bien en sí, no como una herramienta para alcanzar otros beneficios. Sin embargo, la idea de que todos tienen derecho a participar en el poder es relativamente reciente, y pertenece de tal manera al arsenal ideológico de la modernidad, que se la reconoce explícitamente hasta en los regímenes despóticos más terribles. Una vez que se ha establecido, no puede suprimirse. La participación en el poder dentro de un proceso democrático, por dudosa que pueda parecerle a alguien (que muchas veces en ella encuentra la prueba de su propia impotencia, más que un expediente para participar en los acontecimientos) finalmente es la única defensa segura contra el despotismo, y por ello, en nuestro mundo, la condición necesaria para la protección del pluralismo cultural y personal.

Sin embargo, no constituye una condición suficiente, por lo que importa recordar que los derechos personales, más que ser la consecuencia natural de los principios democráticos, los limitan. A la vez, los derechos personales sólo pueden defenderse si se considera que hay un reino de realidad personal que puede definirse en términos morales, no biológicos. Debe justificarse en términos morales, por mucho que depen-

da de las condiciones políticas para establecerse. En un mundo en el que todo se ha politizado es importante repetir el axioma tanto tiempo respetado de que las metas políticas no deben definirse en términos políticos. Acaso el axioma tenga hoy más peso, cuando no existe acuerdo ni siquiera en el marco más general de los fines políticos, y nadie puede definir de manera indiscutible lo que significa la "buena vida" aristotélica como objetivo político. Una larga experiencia nos ha enseñado que los bienes fundamentales que podríamos aprobar chocan entre sí: la seguridad y la libertad; la libertad y la igualdad; la igualdad y los derechos personales; los derechos personales y la rectoría de la mayoría.

Por lo demás, los derechos personales, en la medida en que comprenden el derecho a la propiedad, inevitablemente chocan con la idea de la justicia distributiva. Sería fútil establecer ambas indiscriminadamente. El concepto normativo que implica que toda la gente tiene derecho a participar de la riqueza natural y de los frutos de la civilización, que puede reclamar una vida mínimamente decente y decorosa, que las instituciones de la beneficiencia social han de defenderse como asunto de la justicia, no sólo de necesidad política, es incompatible con el derecho de todos a gozar de las propiedades adquiridas legalmente.

En vano repetimos lemas y consignas que incluyen todos nuestros "valores", como si supiéramos la manera de defenderlos conjuntamente. Por ejemplo, cuando decimos "paz y justicia", debemos tener presente que cuarenta años de paz en Europa se han basado en la injusticia notoria, en la esclavitud de las partes centrales y orientales de Europa. Por precaria e inestable que sea esta paz (en el sentido de la mera ausencia de la guerra), podría mantenerse por varias décadas, como hasta ahora. Así, cuando expresamos de manera vaga nuestros deseos, por ejemplo con la fórmula "paz y justicia", generalmente sólo estamos evitando tomar medidas o decisiones verdaderas.

Así que volvamos a la distinción clásica de Max Weber entre la ética de la intención y la ética de la responsabilidad. Desde luego, las buenas intenciones de un político no cuentan en su conducta: a él se le valora de acuerdo con su habilidad para prever las consecuencias previsibles. . . y muchas veces las imprevisibles. No podemos soslayar el hecho notorio de que, por desagradable que sea, algunos actos que consideraríamos nobles si los practicara alguien por razones morales, podrían ser no sólo inexcusables, sino desastrosos, si se transformaran en actos políticos, para no hablar de reglas políticas.

Los antiguos pacifistas, que por razones morales o religiosas se negaban a empuñar la espada, pero estaban dispuestos a servir de camilleros o enfermeros, compartiendo el peligro con los soldados, merecen todo nuestro respeto, pues demostraron que su negativa tenía motivos morales, no de seguridad. Los pacifistas que hoy actúan como cuerpos políticos deben estimarse según criterios políticos, o sea, por su capacidad para calcular las consecuencias de sus actos, no por su intención de garantizar la paz: como si ahora nadie deseara provocar una guerra mundial. Si es razonable afirmar que sus actos aumentan la probabilidad de la guerra, y no la disminuyen (lo que me parece el caso de los que defienden el desarme unilateral en Europa), deben juzgarlos en consecuencia. Por otra parte, también estas consecuencias, se materialicen o no, deben juzgarse de acuerdo con criterios no políticos. De otra manera, la única medida seguirá siendo la eficacia para alcanzar cualquier meta, por espantosa que sea.

La tradición de la Ilustración nos acostumbró a creer que los pilares sobre los cuales descansaba la esperanza del hombre por un mundo mejor (la libertad, la justicia, la igualdad, la paz y la fraternidad) pueden irse construyendo de manera progresiva y armónica. Pocos creemos hoy esto; nadie lo toma en serio. Los conservadores acusaron muchas veces a

los liberales y socialistas europeos que propagaron esta creencia de no advertir el mal inherente a las cosas humanas, o de no explicarlo: de considerar al mal un error técnico, algo contingente que puede erradicarse mediante la tecnología social adecuada. A su vez, los liberales y los socialistas acusaron a los conservadores de utilizar la doctrina de que el mal es erradicable como pretexto para oponerse a las reformas que podían hacer más tolerable nuestra suerte y disminuir el sufrimiento humano. Ambas acusaciones tienen su parte de verdad: tal vez por ello es más seguro para nosotros que los progresistas y los conservadores coexistan en un conflicto interminable, y no que una de estas dos mentalidades irreconciliables alcance la victoria definitiva.

IV

El tercer punto sobre el cual ha tenido efectos destructivos el legado de la Ilustración es el deterioro de la conciencia histórica. Por supuesto, no me refiero a la investigación histórica, que se encuentra floreciente y goza de una salud envidiable; tampoco me refiero al historicismo como doctrina filosófica, que ha crecido como aparato ideológico desde fines del siglo XVIII. Ni siquiera me refiero al caudal de conocimientos históricos que se adquieren en las escuelas, o en los libros y la televisión. Pienso más bien en la pérdida gradual de la conciencia de que nuestra vida espiritual incluye los sedimentos del pasado histórico como verdaderos y activos componentes, y debemos entender el pasado como un marco de referencia perdurable para nuestros actos y pensamientos. Aunque puede ser que contemos con este marco de referencia, sin darnos cuenta: yo me refiero a que vamos perdiendo conciencia de que existe.

Por supuesto, ésta no es una preocupación nueva; no pretendo descubrir el hilo negro. Con todo, hay que hablar de

este problema a medida que entramos a una época en que los niños se sientan frente a las computadoras desde su más tierna edad, con la mente conformada totalmente por operaciones de cálculo, mientras que su comprensión de la historia es insignificante.

La musa de la historia es amable, discreta y docta, pero se venga y ciega a quien la desprecia.

Por razones obvias, desde los tiempos de Descartes un importante sector de la Ilustración no tomó en cuenta el concepto de la existencia del hombre definido históricamente. Primero porque parecía carecer de importancia para la gente interesada en la ciencia y la tecnología y para la felicidad futura de la humanidad. (Después de todo ¿no es el pasado un cúmulo de gente irracional y de errores absurdos?) Después, porque la veneración de la tradición como tal, la veneración de lo viejo y lo establecido por sí mismo formaba parte del respeto de la historia. Según esta manera de pensar, los modernos somos viejos, mientras que los antiguos eran niños —como lo han asegurado muchos filósofos, Bacon entre ellos— y no tiene sentido que los mayores busquen la sabiduría en la mente de los niños. Aparte de divertirnos ¿en qué nos beneficia saber que Zerubbabel engendró a Abiud, y que Agripina envenenó a Claudio? Pocos externan su desprecio racionalista de la historia de manera tan simplista, claro está. Sin embargo, parece que la disposición natural de la mente racionalista se ha impuesto sobre la curiosidad histórica en la educación general y en los hábitos mentales de los modernos. ¡Cuántas veces nos han repetido que no se aprende de la historia! Esta afirmación también es verdadera en un sentido y falsa en otro. Es verdadera en el sentido de que los acontecimientos y las situaciones son únicos por definición; el proceso histórico está hecho de incontables accidentes, de coincidencias irrepetibles y de fuerzas dispares que interfieren de manera impredecible. De los estudios históricos no puede desprenderse ninguna regla útil que pueda aplicarse a

situaciones nuevas. El político —para tomar un ejemplo de Maquiavelo— no tiene que estudiar las vicisitudes de los emperadores romanos para descubrir que no debe confiar en la lealtad incondicional de quienes lo apoyan.

Con todo, deducir de estas observaciones el principio general de que "no se aprende de la Historia" quiere decir que el conocimiento histórico sólo es útil si proporciona una guía técnica aplicable al gobierno, a la competencia por el poder, y a las luchas militares, una guía que pueda consultarse como si fuera el manual para reparar una aspiradora. Dado que puede demostrarse que los estudios históricos no sirven para esto, puede decirse que carecen de valor, *tout court*. Esta manera de considerar el pasado es manipuladora y meramente técnica: es la consecuencia natural de la observación racionalista de la vida, y puede causar graves perjuicios a nuestra civilización.

No estudiamos la historia para saber cómo comportarnos o cómo lograr nuestros propósitos, sino para entender quiénes somos. Además, lo que importa no es la esfera de acción de lo que aprendemos: podemos aprender de una película histórica sobre Ricardo III más de lo que ya sepamos sobre el tema, pero este conocimiento pertence al campo de la diversión, y en términos intelectuales no se distingue del "conocimiento" que obtengamos de una película emocionante sobre un hecho totalmente ficticio. Quizá la gente instruida (y también la no instruida) de las sociedades preindustriales, que tenía escasos conocimientos históricos, era más histórica (en el sentido en que aquí hablo) que nosotros: vivía inmersa en una tradición histórica entretejida de mitos, leyendas e historias transmitidas oralmente, tal vez de exactitud material dudosa, pero que bastaba para proporcionarle el sentimiento de vivir dentro de una comunidad religiosa, nacional o tribal continua; para proporcionarle la clase de identidad que hacía ordenada (o "significativa") la vida. En este sentido se trataba de algo vivo, y le enseñaba a la gente por qué y

de qué era responsable, y cómo asumir en la práctica su responsabilidad.

Por otra parte, es difícil refutar la objeción de que la historia, no concebida como objeto de investigación histórica y de conocimiento del mundo, sino como una fuerza imperiosa que une a la gente al hacerla consciente de que comparte con los demás un destino y unas responsabilidades, se transforma en historia mitológica e incuestionable, la que no puede estudiarse racionalmente. Por lo demás, los mitos han limitado su influencia a entidades nacionales o tribales. La historia universal como marco de nuestra vida mental o como realidad acaba de surgir. Los mitos religiosos han sido lo más parecido a una memoria social totalitaria y generadora de significado, aunque ningún mito ha llegado a ser verdaderamente universal. Desde luego, Buda y Jesús proporcionaron a la humanidad una memoria de acontecimientos de significado universal que no se limita a la percepción tribal, pero incluso la poderosa irradiación de estos acontecimientos sólo en pequeña medida ha traspasado la barrera tribal. Y así como la comprensión histórica de uno mismo tiene la virtud de dar un sentido de cohesión a la comunidad, también tiene el defecto de dividir a la humanidad global.

Me doy cuenta de que todo esto que digo puede parecer viejo y reaccionario. Es viejo: lo era desde que Sorel se burlaba de los soñadores utópicos que construían con la imaginación un mundo de perfección, sin tomar en cuenta las realidades históricas. Era viejo ya cuando Dostoievsky ridiculizaba a los apóstoles del progreso que odiaban la historia porque odiaban la vida. También era viejo cuando Burke afirmaba (en parte para refutar a Paine) que todos los contratos sociales legítimos abarcan a las generaciones pasadas. Sin embargo, quien se interese y se preocupe por la fragilidad espiritual de los jóvenes no puede negar que si pierden el sentido de "formar parte de algo" definido históricamente, su

vida se perjudica y se amenaza su capacidad para soportar las posibles pruebas del futuro.

Por lo demás, tenemos razones para preocuparnos por la pérdida de la conciencia histórica con un sentido más específico y con mayor pertinencia política. El tratamiento manipulador y racionalista (diferente de racional) del conocimiento histórico es parte orgánica de la creencia general de que el potencial de la tecnología social es ilimitado, de que "en principio" la sociedad es tan maleable como cualquier otro material; que podemos eliminar paso a paso el azar en los procesos históricos, de manera tan eficaz como lo eliminamos de nuestras máquinas: que si somos suficientemente avisados, por medio de estas capacidades tecnológicas podemos producir una sociedad sin maldad ni hostilidad, sin escasez ni sufrimiento, sin frustración ni fracasos.

Una vez que nos dejamos convencer por la idea de que el pasado no tiene objeto porque no puede proporcionarnos reglas seguras para resolver los problemas normales y específicos, caemos en una trampa paradójica. Por una parte, al perder la conciencia clara de la continuidad de la cultura, y por ende el marco histórico de referencia para nuestros problemas, perdemos también las bases sobre las que pueden manifestarse adecuadamente estos problemas. Por la otra, fácilmente imaginamos que el pasado, desconocido o reducido a la nada, no es un verdadero obstáculo para nuestros sueños de perfección; que la técnica política, adecuadamente mejorada, puede alcanzar un punto cercano a la omnipotencia, y que todos los pesares del hombre pueden resolverse por medios políticos.

Creer que el azar puede eliminarse de los procesos políticos, y que la historia puede suprimirse de plano, es una ilusión mortal. Creer que la fraternidad de los hombres es un "problema" político se parece a lo que creían los antiguos saintsimonianos, que diseñaron unas chaquetas especiales abotonadas por la espalda, de manera que nadie podía ves-

tirse ni desvestirse sin ayuda de alguien más; así suponían que se fomentaba la fraternidad universal. Podemos esperar ganar la lucha contra varias formas del sufrimiento humano; también podemos esperar remediar el hambre y hallar la cura de algunas enfermedades; pero imaginar que la escasez como tal desaparecerá es desconocer la experiencia histórica, pues la escasez se define por la necesidad, y las necesidades del hombre pueden crecer indefinidamente. En todas estas cosas que esperamos volvemos a percibir el espíritu de la idolatría.

No existen "leyes históricas", pero hay estratos de la realidad —climáticos, demográficos, técnicos, económicos, psicológicos e intelectuales— que cambian y se mueven a diferentes ritmos, que combinan sus energías irregularmente y que constantemente nos sorprenden con extravagancias y caprichos inesperados. El conocimiento histórico no puede impedir estas sorpresas. No proporciona las claves para predecir lo impredecible. Pero cuando menos puede evitarnos esperanzas absurdas y revelarnos el límite de nuestros afanes, definiéndolos por las constantes físicas y culturales, por aspectos permanentes de la naturaleza humana y por la naturaleza misma, así como por el peso de la tradición.

Las condiciones de la competencia política son tan duras que los estadistas y los políticos profesionales no tienen tiempo que dedicar a los estudios desinteresados, y limitan sus conocimientos a lo que puede ser útil para sus preocupaciones cotidianas y no pueden permitirse el lujo de mantener la distancia de los acontecimientos históricos que podrían tener con una mayor perspectiva histórica. Desde luego, los contados políticos de los últimos decenios que estuvieron en términos más íntimos con el pasado histórico (como De Gaulle y Churchill) no estaban a salvo de cometer errores. Pero si su influencia fue más profunda y duradera, quizá se debió a que tenían la clara conciencia de vivir dentro de una corriente histórica contínua que los limitaba.

Desafortunadamente, en ninguno de los tres aspectos en que, como he tratado de probar, las ambigüedades de nuestra herencia cultural se han transformado hasta llegar a ser paralizadoras, podemos tener la esperanza de descubrir el equilibrio de un *juste milieu*. La elección de creer o no en los "valores absolutos" frecuentemente se nos presenta como la elección entre la intransigencia fanática y la indiferencia nihilista. Afirmar o negar el valor intrínseco e irreductible de la vida personal muchas veces podría equivaler al rechazo de la idea de la justicia distributiva o entregarse a la tradición totalitaria, es decir, aceptar las ideas inaceptables del liberalismo o a los aspectos inaceptables del colectivismo. Experimentar la dimensión histórica de nuestra vida como fuente de significado o negar la validez de esta experiencia muchas veces equivale a retornar a la veneración romántica o inerte del pasado mitológico, o a declarar que la historia en sí no tiene caso, demoliendo con ello las bases no utilitarias de la vida comunal. Y, por último, afirmar que uno se encuentra "entre" dos opciones o que las ha fundido en una sola visión "sintética" es fácil en términos generales y difícil cuando hay que hacer una elección determinada; en cambio, muchos se sienten obligados a adoptar al mismo tiempo dos posturas irreconciliables.

Al tomar actitudes y decisiones políticas, la gente puede invocar la ley divina, la ley natural y la teoría del contrato social, o apelar al sentimiento de la continuidad de que son agentes, aunque se rebelen contra ella. Parece que estamos a punto de perder estos puntos de referencia. De manera que o reducimos la política a las reglas técnicas del éxito, o tratamos de disolver nuestra existencia entregándonos a cualquier devoción fanática y absurda, o, en dado caso, procuramos enajenarnos de la vida a través de una diversidad de expedientes que nos aturden. Tal vez podamos curarnos, pero no será sin dolor.

Si se me acusara de que todo lo que he dicho podría llevar el título del famoso tratado de Abelardo *Sic et non*, me costaría trabajo defenderme del cargo; sin embargo, puedo decir que "Sic et non" es un buen título para la mayor parte de la tela de que está hecha nuestra mente.

Traducción de Mercedes Córdoba y Magro

La amenaza de la sociedad abierta para sí misma

Al volver a hojear, después de muchos años, *La sociedad abierta y sus enemigos*, me llamó la atención que cuando Popper ataca las ideologías y movimientos totalitarios, descuida el revés de la amenaza. Quiero aludir con esto a lo que podría llamarse la autoenemistad de la sociedad abierta —no sólo la inhabilidad inherente a la democracia para defenderse contra enemigos internos por medios democráticos nada más, sino, cosa más importante, el proceso mediante el cual la extensión y aplicación coherente de principios liberales los transforma en su antítesis. Quienes se adhieren a doctrinas totalitarias son enemigos externos, aun dentro de una sociedad abierta; pero si la misma "apertura" puede conducir a parálisis de la apertura, nos las vemos entonces con una autodestrucción. Hasta se diría que la filosofía hegeliana del desenvolvimiento por autonegación, atacada por Popper, queda vindicada en cierta medida (por mi parte, no deseo apoyar semejante visión, sin embargo: muy al contrario). Por discutible que sea, no consideraré la cuestión de en qué medida Platón, Aristóteles, Hegel o Marx contribuyeron a la diseminación de la visión totalitaria del mundo. El perturbador enigma de la confusión política presente, merecedor acaso de discusión más que ningún otro, es si la sociedad abierta se torna su propia enemiga, y en qué medida, y si este mecanismo autodestructivo es impulsado por alguna necesidad del destino —cosa que no creo en absoluto.

A primera vista pudiera parecer que la razón por la cual Popper no tocó el punto fue que los diversos fenómenos intelectuales y sociales que son observables hoy en etapas avanzadas, eran embrionarios y apenas perceptibles hace 35 años. Esto no es del todo cierto, sin embargo, en este caso. El po-

tencial autodestructivo del liberalismo fue advertido por grandes pensadores conservadores en el siglo pasado, Dostoyevski entre ellos; el clásico autor liberal John Stuart Mill se refirió a ello más de una vez. Pero hay que preguntar por qué a los campeones del liberalismo les es tan difícil reconocer este potencial. Tal vez sea que la filosofía liberal tenga cierto optimismo innato, que por supuesto no consista en una teodicea histórica, sino más bien en la actitud de tender a creer que exista una buena solución para cada situación social, y no que surgirán circunstancias en las que las soluciones disponibles no sólo serán malas sino pésimas.

Pero basta de generalidades. Tengo el propósito de examinar algunas cualidades de la sociedad abierta y, de paso, evaluar este concepto una vez más.

Al mencionar brevemente la teoría bergsoniana de la "sociedad abierta" (expuesta en *Les deux sources de la morale et de la religion*), Popper la distingue de esta manera de la suya: para Bergson la distinción entre sociedad cerrada y sociedad abierta debe entenderse en términos religiosos, viendo la sociedad abierta como producto de intruición mística; sólo que como el misticismo es expresión del anhelo de tener una sociedad cerrada, y una reacción contra el racionalismo, su teoría, incluyendo la aceptación "histérica" del cambio, debe juzgarse contraria a la teoría de Popper.[1] De acuerdo con Popper, la "cerrazón" es, por encima de todo, característica de una comunidad tribal, donde funcionan rígidos tabúes mágicos, donde todo cambio es visto con temor y desconfianza, donde están sofocados el debate crítico y el uso de la razón, donde están prohibidas las ideologías democráticas, individualistas e igualitarias, y donde impera una tendencia a la autarquía económica. La sociedad abierta, por otro

[1] *The Open Society and Its Enemies*, 5ª ed., Routledge, Londres, 1966, vol. 1, pp. 202 y 314.

lado, se caracteriza por un espíritu general de crítica y antidogmatismo, por disposición al debate público y la subordinación de la autoridad a la razón, por el abandono de tabúes irracionales, por la fe en métodos científicos, por una creencia en la hermandad universal de las gentes (en contraste con la exclusividad y autosuficiencia de una tribu). Este contraste, ejemplificado por el que se daba entre Esparta y Atenas en tiempos de Pericles, se manifiesta hoy en esencia en el choque entre ideas y sistemas totalitarios y pluralistas. La sociedad abierta, señala Popper, requiere un sistema de ética que abarque las primeras virtudes cristianas, que efectivamente ponga en tela de juicio los valores del éxito y el premio y que fomente la capacidad de sacrificio propio y desprendimiento.[2]

Muy aparte del juicio, que encuentro despectivo, acerca de la teoría social de Bergson y el misticismo, la rotunda confrontación entre sociedad cerrada y abierta me parece altamente discutible, por las razones siguientes.

La sociedad abierta es descrita menos como la constitución de un Estado que como una colección de valores, entre los cuales la tolerancia, la racionalidad y la falta de compromiso con la tradición parecen ocupar los primeros lugares de la lista. Se supone, ingenuamente en mi concepto, que este conjunto está del todo exento de contradicciones, y significa que los valores que abarca se sustentan mutuamente en todas las circunstancias, o cuando menos no se limitan.

Yo plantearía las siguientes reservas acerca de esta interpretación optimista de la vida social: 1) entre los valores esenciales de la sociedad abierta los hay que, por razones empíricas, no necesariamente lógicas, chocan entre ellos y sólo se logran implementar mediante limitación mutua; 2) por tanto, cualquier intento de introducir algunos de estos valores de una manera completamente coherente amenaza inevitablemente la perduración de la sociedad abierta; 3) ninguna

[2] *Ibid.*, vol. 2, pp. 277 *ss.*

sociedad, ni siquiera la abierta, puede arreglárselas sin fiarse a la tradición en algún grado o —por decirlo de otro modo— algunos valores "irracionales" característicos de la sociedad cerrada son indispensables en la abierta. En pocas palabras: no sólo el contraste nítido entre las dos formas de sociedad es empíricamente irrealizable (lo mismo podría decirse de virtualmente todas las distinciones empíricas), sino que una sociedad completamente abierta no permite ser representada como ideal, ni en sentido normativo ni en el metodológico. El hecho de que así sea, probablemente resulte más patente ahora que nunca antes, especialmente en vista de que la capacidad de autoderrota de los principios liberales se ha vuelto de sobra evidente, de varios modos.

Difícil sería disputar que la idea de la libertad personal, así como las instituciones políticas que la garantizan, se han desarrollado históricamente en estrecha conexión con el desenvolvimiento del comercio y el poder del mercado. Este vínculo ha sido bien investigado y descrito en estudios históricos. Esto no significa que la idea de libertad fuera producida casualmente por la economía de mercado, ni que no existiera anteriormente en ninguna forma. Parece indudable, sin embargo, que en la historia reciente el liberalismo político y el económico se nutrieron y apoyaron mutuamente. En este sentido es cierto —según recalcaron repetidamente los críticos conservadores de la revolución, los románticos y los primeros socialistas de la mitad inicial del siglo pasado— que la libertad "negativa" es una idea burguesa. Este origen o conexión, claro está, tiene tan poco que ver con nuestra evaluación de la idea como la información acerca de un fenómeno con juicios de valor a su respecto; el hecho de que el arte del Greco pudiera tener algo que ver con sus defectos visuales no influye sobre la valoración estética de sus pinturas. Cuando los románticos contrastaban aquella sociedad fundada en los nexos negativos de intereses priva-

dos egoístas con su anhelo de solidaridad "orgánica" de una tribu, pueblo o nación, estaban justificados en el sentido de que lo que denunciaban como miseria del nuevo orden social estaba, evidentemente, firmemente ligado a la libertad económica. En pocas palabras, el mercado significaba libertad política, el desarrollo de la racionalidad, progreso técnico, desdén hacia la tradición, y también significaba la lucha despiadada de intereses privados, egoísmo, obsesión por el dinero, indiferencia por los vecinos, declinación de los valores religiosos, pobreza y explotación de los trabajadores, la victoria de la razón sobre la historia, la autoridad y el sentimentalismo.

No debiera haber tardado en ser patente que no se trataba de un inevadible "o esto o lo otro", de un inequívoco "trato en bloque": o bien una sociedad como la descrita por Balzac, o una como la soñada por los románticos. La elección no se da necesariamente entre una plaza del mercado absolutamente liberal y un poblado medieval, pero en cada caso observamos el mismo conflicto entre necesidades que se limitan mutuamente. Sufragio universal, libertades políticas, libertad de prensa, contaminación, pornografía, ausencia de hambre, seguridad social, criminalidad, fronteras abiertas, problemas insolubles de metrópolis gigantes, diversidad cultural, decadencia del sistema escolar, imperio de la ley: de todo esto disfrutamos en las sociedades occidentales adelantadas, todo a la vez e interrelacionado. Ciertamente, en varios puntos negativos y todos los positivos de esta lista, incluyendo la contaminación (y excluyendo la pornografía, gracias a la censura), los logros de los países totalitarios tienen peor aspecto. ¿Por qué, pues, hay angustia en la Europa occidental a propósito de la "tentación totalitaria"? ¿Por qué cunden las dudas acerca de la capacidad de una sociedad pluralista para resistir con fortuna el despotismo totalitario (en el sentido político, no militar)? Dentro del orden democrático, ¿de dónde extraen su vigor las ideologías totalitarias?

Sólo quiero referirme a unos pocos de los incontables aspectos de esta cuestión, aquellos que me parecen relacionados con la tradición de las ideas liberales.

Hace mucho fue señalado que el creciente papel económico del Estado en los países democráticos posee un enorme potencial de desenvolvimiento totalitario; si también es verdad que en los Estados benefactores occidentales los ciudadanos no han sido despojados de ninguna libertad esencial como resultado de esta expansión del intervencionismo del Estado, está muy difundido el sentimiento de que la legislatura intenta controlar más y más áreas de las vidas de los individuos (lo cual se expresa en el mundo entero como quejas acerca del "gran gobierno"). No es preciso recalcar el hecho de que el Estado benefactor no hace nada por distribuir justamente el poder económico o por "democratizarlo"; más bien es verdad lo contrario.

La visión del mundo liberal tradicional presupone que la libertad de actividad económica es una condición necesaria, si bien de fijo insuficiente, de la libertad política; esto fue revelado tanto por la demostrable interdependencia de la vida social como por la experiencia directa; en cuanto a la segunda parte de la argumentación, la historia de los países comunistas se tiene como *instantia crucis*: formas despóticas de gobierno, la destrucción total de las libertades y derechos humanos de los ciudadanos, están estrecha y visiblemente relacionadas con el monopolio estatal de la producción y el comercio. A esto replican los partidarios del socialismo democrático diciendo que, históricamente, el despotismo comunista no se originó por la adquisición por parte del Estado de los medios de producción, sino, sin excepción, por el uso previo de la violencia política, o sea que la expropiación política precedió a la expropiación económica. Esto debilita la argumentación de los liberales. Por lo demás, dicen los socialistas democráticos, la nacionalización

parcial emprendida en las naciones occidentales y la considerable aplicación del poder estatal para regular precios, ingresos, comercio exterior e inversiones, ciertamente no ha traído consigo una sociedad totalitaria; esto prueba que la conexión señalada por los liberales no tiene fundamento en la realidad.

Se trata, por supuesto, de una saludable réplica, sólo que la medida de su validez depende de cómo definamos la libertad en los asuntos económicos. En forma ilimitada, esta libertad acarrea la acción igualmente ilimitada de las leyes de la acumulación por medio de la competencia, creando con ello monopolios, de manera que el principio original de libertad en competencia se destruye a sí mismo si se aplica de modo consecuente. Éste es un hecho en el que han insistido desde hace mucho los socialistas y que ha servido de fundamento a varios intentos de legislación antimonopolista. Pero todos los ejemplos actuales de sociedades pluralistas tienen una economía mixta y ninguno demuestra la posibilidad de un orden que combine la nacionalización total con la libertad política, ya que el sentido común y todos los testimonios disponibles contradicen esto a las claras.

Se diría que lo esencial para la supervivencia de la libertad política no es ningún método en particular de distribuir la propiedad, sino la existencia, ni más ni menos, del mercado mismo. En tanto opere el mercado, no es económicamente importante si la propiedad de los medios de producción es privada, individual, corporativa o cooperativa, por importante que esto sea para la distribución de beneficios no invertidos o en cuanto a la eficiencia. "No económicamente importante" quiere decir aquí "no directamente pertinente para el intercambio". Bien puede imaginarse un orden en el cual la propiedad sea predominantemente cooperativa, en el cual no haya casi propiedad privada de los medios de producción por individuos, y que esté construido por entero según los prin-

cipios de la competencia ilimitada y el libre comercio, con todas las consecuencias económicas de una economía liberal pura. En efecto, el ideal anarquista de autonomía total de las unidades productivas y autogobierno pleno por los trabajadores representa un modelo de economía liberal decimonónica; este ideal, si pudiera llevarse a la práctica, produciría inevitablemente todas esas consecuencias sociales que los socialistas denuncian en la economía capitalista: desigualdad extrema, desempleo en enorme escala, crisis, bancarrotas, miseria.

La abolición del mercado, por otra parte, sólo es concebible si el Estado monopoliza los medios de producción y comercio, lo cual implicaría un orden político totalitario. La abolición del mercado significa no sólo que los consumidores —o sea todos los miembros de la sociedad— sean despojados de prácticamente toda elección de consumo y toda influencia sobre la producción: significa asimismo que los instrumentos de información y comunicación están monopolizados por el Estado, ya que también requieren una amplia base material a fin de operar. La abolición del mercado significa, pues, que quedarían totalmente racionadas tanto la dotación material como la intelectual. Por no decir nada de la ineficiencia en la producción demostrada de modo convincente en la historia del comunismo, esta economía requiere un Estado policiaco omnipotente.

En pocas palabras: la abolición del mercado significa una sociedad de *gulag*.

Podría acaso preguntarse: aceptando que tal sea el caso, ¿por qué habría de ser imposible combinar la propiedad por el Estado de todos los medios de producción con la operación del mercado? ¿No habrá, sin duda, incompatibilidad física aquí, y no digamos lógica?

Yo respondería estableciendo una distinción más: los derechos de propiedad son, a decir verdad, derechos de disposi-

ción. Todas las leyes que limitan la libertad de disponer limitan también el derecho de propiedad; en muchos casos, semejantes leyes están bien justificadas con fundamentos sociales, pero no puede decirse que no afecten los derechos de propiedad. Imaginemos entonces que el Estado posee de hecho los medios de producción, pero que el derecho de usarlos libremente permanece en manos de individuos privados, cooperativas, corporaciones, consejos de trabajadores y así por el estilo. Aquí el Estado no es ya propietario, y mientras de menos instrumentos de intervención y control disponga, menos propietario será. Y todas las limitaciones que el Estado de hoy impone a los derechos de disposición del propietario privado son otras tantas limitaciones a los derechos de propiedad. Dicho de otra manera, la propiedad de los medios de producción por el Estado es compatible con el funcionamiento del mercado sólo en la medida en que dicha propiedad sea ficticia. Propiedad real quiere decir poder ilimitado de disponer, excluye el mercado pero incluye la planeación total (ya sea real o aparente), lo cual significa la expropiación política, así como económica, de la sociedad en conjunto.

Si imaginamos, por otro lado, que el Estado no sea el propietario nominal de los medios de producción, pero que disponga de un derecho ilimitado de controlar el uso de éstos y de los productos mismos, podrá realizar una expropiación total, salvo si acaso en el nombre, y dar de lado el mercado; en este caso, las consecuencias políticas antes mencionadas no tardarían en surgir.

¿Qué tiene esto que ver con la aplicación de principios liberales? Se diría que la inclinación a abolir la operación del mercado contradijera directamente tales principios. Pero no es éste el caso. Ya a finales del siglo XIX le quedaban contados partidarios al postulado liberal de que el Estado virtualmente carecía del derecho de intervenir en la vida económica. Si leemos la clásica obra *Liberalism*, de L. T. Hobhouse (1911),

vemos a la filosofía liberal emprendiendo el camino de la desmedida coherencia, conducente a su propia muerte. Hobhouse deriva de manera convincente lo que más tarde fue denominado Estado benefactor a partir de premisas liberales: la libertad para todos sólo es alcanzable si el Estado protege a los débiles contra los fuertes y suprime el poder privado o corporado mediante coerción legislativa. Pero en la vida económica, también, surgen estas circunstancias: el trabajador es débil en relación con su patrono, y donde la situación del mercado no le deja al primero auténtica libertad de elegir, se ve obligado a aceptar las condiciones del segundo, por no mencionar siquiera un "contrato libre". Por tanto, el principio del liberalismo requiere que, también en este caso, el Estado se encargue del lado más débil, cosa que de hecho hace la legislación industrial restringiendo la explotación y controlando las horas de trabajo, el trabajo infantil, la remuneración y demás.

Hasta aquí, muy bien. El Estado benefactor no será atacado en principio por nadie. Pero si justificamos la institución de la seguridad social en virtud del principio de que incumbe al Estado proteger al débil frente al fuerte, entonces no es difícil apreciar que, aplicado con fuerza plena, este principio conduciría a la abolición total del mercado y a un Estado totalitario. El mercado implica necesariamente competencia, una forma de lucha, y el más fuerte, por definición, gana en la lucha (sin importar que el "vigor" en cada circunstancia particular proceda de la mera suerte o de ventajas previamente ganadas). Los resultados socialmente indeseables, a decir verdad catastróficos, de la competencia desatada pueden mitigarse merced a un sistema de salvaguardias y control estatal, pero la competencia misma sólo puede eliminarse con la eliminación completa del mercado.

Pero si aceptamos lo que se dijo antes, que existe una conexión fatal y recíproca entre totalitarismo y abolición del mercado, resulta entonces evidente que el precepto liberal

de que el Estado debe encargarse de la seguridad y proteger a los débiles ante los fuertes exige a fin de cuentas el orden totalitario. No hay ni que decir, sin embargo, que el Estado totalitario no garantiza en modo alguno la protección de los débiles, sino que establece la omnipotencia de la máquina estatal sobre el individuo. Puede decirse, por tanto, que el principio liberal, por su coherencia propia, se transforma en su opuesto, o que su aplicación completamente congruente es sencillamente imposible.

Esto no es un jugueteo abstracto con ideas: todas las ideologías totalitarias, de hecho, confían en la misma idea liberal de la seguridad y la defensa de los débiles por el Estado, y combaten la competencia, lo cual significa el mercado, en el nombre de esta idea.

Una línea análoga de razonamiento puede ser llevada adelante en el caso de otro valor reconocido del legado del liberalismo: la igualdad de oportunidades. La filosofía liberal, por supuesto, nunca ha apreciado la igualdad como ideal; tampoco ha demandado, a las instituciones políticas, medidas destinadas a promoverla; por el contrario, aceptó la necesidad de distinción como un hecho inevadible de la vida social y recalcó que las condiciones para el progreso general serán satisfechas más probablemente donde esta necesidad, y la inventiva y energía creativa que genera, reciban el máximo espacio posible para desarrollarse. En tanto que en las cepas utópico-totalitarias del socialismo la igualdad era vista no sólo como valor por derecho propio sino asimismo como el valor máximo, la filosofía liberal insistía en que era una locura poner la igualdad por encima del bienestar de todos. El igualitarismo utópico nos obliga a creer que debemos aceptar la igualdad como un ideal, aun si rebaja el nivel de vida de todos, incluyendo los desfavorecidos, y que debemos condenar cualquier forma de desigualdad, incluso si a fin de cuentas fomenta la prosperidad de todos. Pero desde el momento

en que la teoría de la supervivencia de los más aptos quedó descartada como fundamento filosófico del liberalismo y fue introducido el concepto normativo de justicia, ya no hubo razón ninguna para no adoptar la idea de la igualdad, no, por supuesto, igualdad en el sentido del resultado final deseado, sino en el sentido de igual oportunidad para todos.

No era difícil observar, sin embargo, que, al ser interpretado incondicionalmente y pensado lógicamente a fondo, este concepto crea una legitimación de la ideología totalitaria tan poderosa, ni más ni menos, como la igualdad a secas. Evidentemente la instrucción universal no iguala las oportunidades, ni elimina la variedad de medios familiares; entre tanto, cualquier desigualdad de hoy es una fuente de desigualdad en la siguiente generación. La completa igualdad para los individuos en las condiciones sociales en que se desenvuelven (dejando aparte las desigualdades con las cuales la gente nace) requiere la igualación completa de todas las condiciones de vida; por lo demás, si ha de ser coherente, semejante plan no sólo habría de tomar en cuenta la plena igualdad en las condiciones materiales sino también en las intelectuales o la identidad del medio educativo —pero esto significa la abolición de la familia y la educación colectiva obligatoria de todos los niños en instituciones del Estado, realizable sólo mediante formas extremas de poder totalitario. Está claro, por cierto, que en la continuidad del medio familiar persisten varias ventajas y desigualdades y que, por ende, en cierta medida se perpetúa el "arranque privilegiado en la vida". En las sociedades pluralistas, donde es bastante elevada la correlación entre el logro personal y la posición social, tales "privilegios" pueden, en efecto, ser limitados en favor de diferencias genéticamente heredadas, pero no completamente abolidos. Si tomamos en serio el principio de los comienzos iguales en la vida y deseamos mantenernos fieles a ello hasta el fin, tenemos un pie en el camino que lleva a la esclavitud totalitaria.

La experiencia directa, sin embargo, aunada al entendimiento de las pasiones humanas, nos enseña que, una vez establecido, el orden totalitario no lleva consigo igualdad de oportunidades en la vida, y no digamos igualdad en las cosas materiales. La realidad es lo contrario. Dos cosas son valoradas en especial y son importantes en la sociedad moderna: acceso libre a fuentes de información y participación en el poder. Bajo sistemas totalitarios ambas cosas son denegadas a la abrumadora mayoría de la población y se racionan estrictamente entre reducidas minorías privilegiadas. La desigualdad en la distribución de bienes materiales queda entonces asociada a una desigualdad enormemente incrementada en el acceso al conocimiento y al poder. Y la herencia social de estos privilegios tiene un efecto aún mayor que en sociedades donde la desigualdad se mantiene puramente cuantitativa, donde es calculable en términos de dinero.

Encontramos así que también en este caso, si es seguido de modo congruente, el liberalismo acaba por conducirnos a lo contrario de lo buscado.

La característica esencial de la sociedad abierta se dice que consiste en la libertad espiritual. No es tanto que las instituciones que garantizan la libertad de actividad política, de expresión y de prensa sean las que cuenten, dentro de los márgenes de la ley, sino más bien las condiciones sociales, donde impera un espíritu general de razonabilidad y tolerancia, donde están abolidos todos los tabúes irracionales, donde nada es tenido por sagrado por meras razones de tradición, donde la gente es capaz de tomar decisiones socialmente importantes merced a discusión racional, y donde ninguna autoridad puede funcionar en contra del veredicto de la razón.

Puestas de esta manera, las reglas de la "apertura" parecen enteramente inobjetables, al menos para quienes fueron educados en la tradición ilustrada. Al examinar más de cerca, sin embargo, surgen dudas. Una sociedad sin tradi-

ción ni tabú, sin principios morales históricamente santificados, tendría que ser una sociedad madura en edad y en espíritu. No obstante, como eso es imposible, hay al menos dos instituciones construidas sobre el principio de autoridad y que son inconcebibles de otro modo: la familia y la escuela. Se afirmará que el efecto de la autoridad puede y debe disminuir gradualmente conforme los niños crecen, pero esto no altera la situación. En ambos casos la instrucción tanto moral como intelectual debe comenzar partiendo de la autoridad y depender de ella por largo tiempo.

Sin embargo, ésta no es la única razón por la cual la total libertad con respecto a la autoridad y el antidogmatismo incondicional no pasan de ser frases llamativas y huecas. En los asuntos morales se da una impracticabilidad más fundamental. No hay criterios racionales de bien y mal en el sentido moral, es decir, no hay criterios suficientemente fundados en la experiencia y la lógica. A los racionalistas —quienes por lo demás admiten en su mayor parte que los juicios morales no pueden ser inferidos a partir de juicios empíricos— esto no parece causarles gran inconveniencia social, dado que todo el mundo está dispuesto a convenir en muchos valores fundamentales, de suerte que para todo propósito práctico es importante discutir los medios y no las metas de valor, y tal discusión puede y debe realizarse dentro de los límites de criterios empíricos. Es éste, sin embargo, un autoengaño intelectual, una inclinación semiconsciente por parte de los académicos occidentales a tratar los valores que adquirieron en su instrucción liberal como algo natural, innato, correspondiente a la disposición normal de la naturaleza humana. Nada está más lejos de la verdad que este supuesto. Que debamos ser bondadosos, desprendidos y auxiliadores hacia todos nuestros semejantes, no es nada en absoluto evidente ni natural. Dado que los criterios empíricos que separan lo normal de lo patológico deben establecerse de acuerdo con frecuencias y no según normas morales, resulta, desdicha-

damente, que el odio, la envidia, el exclusivismo tribal, el racismo y la agresión son normales.

No se sigue de esto que sean irremediablemente inerradicables; tampoco significa que no haya en las personas potencial para el desenvolvimiento de contravirtudes. Sí se sigue, no obstante, que la educación moral no puede basarse en instintos, que es en cierta medida contraria a la naturaleza, pues de otro modo apenas sería necesaria; ni tampoco el conocimiento empírico puede crearle un fundamento. Educar a la gente para que sea tolerante, desprendida, que supere costumbres tribales a favor de normas morales universales, no es cosa alcanzable sin la firme base de una autoridad tradicional, que hasta la fecha ha derivado de las grandes religiones universales. Muy a menudo, si bien tampoco siempre, el resultado neto de la educación exenta de autoridad, tradición y dogma es el nihilismo moral. El contrato hobbesiano de seguridad mutua puede, por supuesto, fundarse en "egoísmo racional", pero no existe algo como una hermandad racionalmente fundada. El lema liberal que nos exhortaría a luchar por la liberación completa con respecto a la tradición y la autoridad de la historia resulta contraproducente: no lleva a la sociedad abierta sino, en el mejor de los casos, a una donde el conformismo impuesto por el miedo mantiene estricto control sobre la lucha de los intereses privados, precisamente el modelo hobbesiano. No hay, sin embargo, mecanismo gracias al cual la diseminación de actitudes racionalistas produciría amistad y amor universales.

Tampoco aquí, como en los casos ya mencionados, estamos sólo jugueteando con ideas. Los ataques contra la escuela y la formación familiar se han emprendido normalmente bajo la bandera de lemas liberales (libertad ante la autoridad); apoyados a menudo por enemigos totalitarios de los valores democráticos, son presentados muchas veces como continuación de la vieja lucha liberal contra la pasmosa rigidez y conformismo del sistema escolar ochocentista. A estas alturas

esa lucha se ha vuelto irrelevante en virtualmente todos los países adelantados (acaso no en igual grado por doquier); lo que de hecho es atacado con palabras parecidas no es tanto la gimnasia prusiana o zarista como las escuelas liberales mismas, escuelas con regímenes bien flexibles, aunque basadas todavía en el principio de que su obligación principal es impartir a los alumnos conocimiento, habilidades intelectuales, normas lógicas y disciplina mental.

En todas partes se observa una pauta parecida: las instituciones que hacen posible la supervivencia de la sociedad pluralista —el sistema legal, la escuela, la familia, la universidad, el mercado— son atacadas por fuerzas totalitarias empleando lemas liberales —en el nombre de la libertad, en otras palabras—. La libertad aparece como ausencia de ley y responsabilidad, en el sentido anarquista, y promete así todas las consecuencias que la filosofía social europea lleva varios siglos señalando: libertad estricta para todos significa derechos ilimitados para el más fuerte o, según Dostoyevski, a fin de cuentas libertad absoluta coincide con esclavitud absoluta. Dondequiera que la libertad se halla en oposición a la ley, a las normas intelectuales o a la tradición, se vuelve contra sí misma y se torna arma de sus enemigos. La ideología del anarquismo, derivada —no en virtud de lógica forzosa, aunque tampoco sin fundamentos— de principios liberales, labora al servicio del totalitarismo, no necesariamente porque se ajuste a la intención de sus adherentes, sino porque el orden totalitario es el único resultado posible de la negatividad pura del anarquismo.

Lo que está en juego es la sociedad pluralista, cuyas probabilidades de supervivencia dependen, de seguro, no sólo de la existencia continuada de sus instituciones, sino también de la creencia en su valor y de una voluntad difundida de defenderlas. No obstante, el reverso del Estado benefactor son cambios psicológicos que contribuyen al debilitamien-

to de esta creencia y esta voluntad. Estos cambios pueden ser descritos a grandes rasgos como la sociedad *refugiándose en el infantilismo*. Muchas circunstancias técnicas, demográficas y sociales conspiran para transmitir al Estado la responsabilidad de cada vez más territorios de la vida. Estamos acostumbrados a esperar del Estado cada vez más soluciones, no sólo a cuestiones sociales sino también a problemas y dificultades privados: cada vez nos parece más que si no somos perfectamente dichosos es por culpa del Estado, como si fuese deber de un Estado omnipotente el hacernos felices. Esta tendencia a cargar cada vez con menos responsabilidad de nuestras propias vidas fomenta el riesgo de orientaciones totalitarias y nutre nuestra disposición a aceptar ese hecho sin protestar.

Es bien conocida la perpetua antinomia inherente al orden pluralista: ¿cómo puede el pluralismo defenderse de sus enemigos sin emplear recursos que contradicen su propia esencia? El dilema es apremiante, no un invento para propósitos teóricos. Una constitución, que garantiza derechos de los ciudadanos así como libertades políticas, labora contra sí misma si pone fuera de la ley los movimientos e ideas totalitarios, y labora contra sí misma si asegura su protección legal; tanto la tolerancia como la intolerancia hacia los enemigos de la tolerancia contradicen el principio básico del pluralismo y nadie puede decir hasta dónde puede extenderse esta tolerancia sin causar el derrumbe de la democracia.

Los movimientos totalitarios que luchan por el poder, sin embargo, van encontrando más y más terreno para sus actividades desestabilizadoras, conforme la creciente interdependencia, por puras razones tecnológicas, de todas las esferas de la vida social, hace más y más fácil para grupos relativamente reducidos paralizar todo el mecanismo económico de la sociedad; en todo país técnicamente adelantado existe una vasta red de eslabones, cada uno de los cuales, una vez in-

movilizado, puede detener toda la maquinaria económica; la experiencia nos ha proporcionado muchos ejemplos de ello. Y así, en el momento del peligro cualquier orden democrático puede ser víctima de un dilema fatal: o bien dejarse desplomar, o refugiarse en medidas de coerción anticonstitucionales. En circunstancias "favorables" esto puede significar la atroz opción entre un orden totalitario y otro autoritario-militar, elección que pondría en una situación no por reconocidamente extraordinaria menos concebible.

Con otras palabras, es difícil proteger la democracia por medios democráticos; difícil pero factible, a condición de que la democracia tenga la decidida voluntad de defenderse sola. Tolerancia no es necesariamente indiferencia; el orden pluralista se funda evidentemente en el reconocimiento de valores particulares y no está "exento de valores" o es neutro; asimismo, la indiferencia hacia el derecho no presupone neutralidad de valores; está anclada en una filosofía social. A fin de defenderse solo, el orden pluralista debiera proclamar estos valores sin cesar y en alto. Nada hay de pasmoso ni de escandaloso en el hecho de que dentro de la sociedad pluralista los defensores y enemigos de sus principios básicos no sean tratados con exactamente la misma indiferencia; es harto posible tratarlos de modo distinto sin lesionar los derechos ciudadanos o el principio de tolerancia. Un pluralismo que a partir de sus normas adquiriera descuido en cuanto a su existencia, convirtiéndolo en una virtud, se condenaría él mismo a muerte.

Y entre los peligros que amenazan a la sociedad pluralista desde adentro —incluyen el racismo, el nacionalismo, los movimientos comunistas y paracomunistas y el papel creciente del Estado—, lo que parece de peor agüero es el debilitamiento de la disposición psicológica a defenderlo.

Todo esto no significa que la sociedad pluralista se encamine inevitablemente a la destrucción. No sólo dispone de ricas reservas interiores para defenderse sola, su vigor resi-

de asimismo en los abominables rasgos y la irremediable ineficiencia económica del totalitarismo. El resultado final de la colisión entre las fuerzas opuestas que están desgarrando nuestro mundo —una promoviendo la retención y diseminación del pluralismo, la otra prometiendo reorganización totalitaria— no lo conoce nadie y no es en modo alguno cosa decidida: intervienen demasiadas circunstancias de las que es imposible dar razón. El hecho mismo de que el bando totalitario se sienta obligado a apropiarse el lenguaje de la filosofía social liberal y a hacer uso engañoso de la fraseología liberal puede tomarse como prueba de la vitalidad de los valores democráticos. La causa de la "sociedad abierta" no estará perdida mientras no transforme su apertura en enfermedad y debilidad propias.

La irracionalidad en la política

Que "racionalidad" tiene poco que ver con "racionalismo" no es, supongo, materia de controversia. Este último, definido en oposición al "irracionalismo" o al "empirismo", es una doctrina epistemológica, una definición normativa que enuncia lo que tiene, o no tiene, valor cognitivo, en tanto que "racionalidad" o "irracionalidad" son características del comportamiento humano. Podríamos medir la racionalidad de la conducta mediante normas de "naturaleza humana racional"; por el momento dejaré de un lado esta cuestión y me concentraré, en cambio, en el sentido ordinario. En este sentido, la racionalidad se relaciona con la eficiencia, sin ser idéntica a ella. Lo que solemos querer decir cuando tildamos de irracional un acto, es que dicho acto resulta predeciblemente contraproducente; lo que importa es la relación entre metas y medios dentro de los límites del conocimiento disponible. Esta última restricción es evidentemente necesaria, dado que las acciones ineficientes o contraproducentes no son "irracionales" si su resultado dependiera de circunstancias que el agente no estuviera en condiciones de conocer; el faraón que destruyó su ejército por perseguir a los judíos fugitivos no podía haber predicho el milagro del Mar Rojo, de modo que no procedió irracionalmente.

Las metas o la jerarquía de valores que guía nuestras acciones no pueden calificarse de acuerdo con los criterios de racionalidad; en consecuencia, nuestras opiniones acerca de la racionalidad del comportamiento humano no implican juicios morales. Por la misma razón, no podemos describir la irracionalidad en términos de los efectos autodestructivos o autoperniciosos de nuestras acciones, considerando que la autodestrucción puede ser intencional: sería tonto afirmar,

por ejemplo, que el suicidio es irracional por definición. Justo es pues decir que, si bien en ambos pares de palabras interviene la misma raíz, *ratio*, la *ratio* que tenemos presente al hablar de racionalidad o irracionalidad anda cerca de sus sentido originario de "cálculo", a diferencia de la *ratio* implicada por varias doctrinas del racionalismo. Una acción es irracional si su consecuencia puede calcularla el agente, pero no lo hace (y no si la consecuencia es, como cuestión de hecho, desastrosa, autodestructiva, moralmente inaceptable y así sucesivamente).

Hasta aquí, esta descripción parece razonablemente clara y poco propensa a generar gran controversia. A la segunda ojeada se torna más dudosa, cuando menos en cuanto al grado de su utilidad y aplicabilidad, tanto en la vida real (en oposición a situaciones artificialmente cocinadas en seminarios de ética y teoría de la acción) como en las cuestiones políticas.

Hay múltiples razones por las cuales la evaluación de las acciones humanas en términos de racionalidad —así definida— es con frecuencia dudosa, inútil o imposible. La razón más patente equivale al sencillo hecho de que todos nosotros, tanto en la política como en la vida privada, perseguimos varios objetivos independientes, mutuamente irreducibles, inexpresables en unidades homogéneas e inalcanzables juntamente; los medios que empleamos para alcanzar un objetivo suelen limitar, a veces hasta destruir, las esperanzas de alcanzar otro. Como no podemos evaluar los objetivos o la jerarquía de preferencias en términos de racionalidad, muchas veces nos hallamos desamparados al querer apreciar la racionalidad de acciones si implican elección entre aspiraciones incompatibles o mutuamente limitantes.

¿Me conduzco irracionalmente si continúo fumando, pese a una probabilidad de 0.3 de morir de cáncer pulmonar? Me comporto irracionalmente si empiezo por decidir que dilatar mi vida es el supremo valor al cual todo ha de ser su-

peditado incondicionalmente y que yo nada haría que pudiese disminuir, con alguna probabilidad, mi longevidad; entre estas acciones se contaría, por ejemplo, ir en avión, conducir vehículos, trepar montañas, ir por la calle, exponerme a tensiones, meterme en conflictos, tener o no tener una familia (ambas cosas son peligrosas), visitar Nueva York y participar en política, guerras o negocios. La estrategia vital fundada en semejante supuesto probablemente no es "racionalmente" construible: debiera seguir, por ejemplo, todas las reglas dietéticas, que cambian de un año a otro: no transcurre una semana sin que lea nuevas advertencias contra tal o cual alimento —azúcar, mantequilla, huevos, carne, café o lo que sea (a decir verdad, el único alimento acerca del cual he leído algo positivo en años recientes ha sido el alcohol)—, y si tratara de ser congruente en mi comportamiento, lo más probable es que muriera racionalmente de congoja o de hambre. Y, al fin y al cabo, el conocimiento de que "como fumador tengo una probabilidad de 0.3 de morir de cáncer pulmonar" no pasa de repetir, sin añadir absolutamente nada, el hecho de que 30% de los fumadores mueren de cáncer de pulmón. No llevo una probabilidad en mi cuerpo; si muero de cáncer, no muero con una probabilidad de 0.3, sino que muero, y eso es todo. Sin embargo, incluso si pudiera establecerse una estrategia perfecta, fundada en la integración de todas las probabilidades conocidas, sólo sería "racional" a la luz de mi decisión previa acerca de la jerarquía monista de valores, y en esta decisión no hay nada de racional ni de irracional.

Otro tanto puede decirse sobre las opciones políticas. Por ejemplo, se ha señalado repetidamente que el exterminio de judíos por los nazis en la última fase de la guerra resultó dañino para el Tercer Reich en términos "técnicos", o sea en términos de guerra, y fue, así, "irracional". Tal supuesto sería cierto sólo si el genocidio fuera para los nazis un medio para ganar la guerra. Ahora bien, es claro que no era así: el exterminio de los judíos era una meta en sí misma, que

acaso tropezara con otras, como tantas veces ocurre. O, para tomar un ejemplo del otro bando, el exterminio en masa de cuadros militares por Stalin, ante una guerra inminente, se les antojó a muchos un acto de locura que casi llevó el Estado soviético a la ruina. Esto no es obvio en modo alguno. Stalin podía racionalmente esperar que durante una guerra, cuando el papel y la independencia de los militares tienen que aumentar enormemente, un golpe militar fácilmente podría conducir a su asesinato, de no haber sido sometido previamente el ejército a obediencia con matanzas e intimidación, incluyendo el exterminio de los mejores cuadros. Stalin quería ganar la guerra, claro está, pero también quería sobrevivir como déspota indiscutido. Y lo consiguió, disipando así la acusación de "irracionalidad". Que incontables vidas humanas fueran sacrificadas de paso, a consecuencia de incompetencia militar, es un hecho que pudiera ser pertinente en cuanto al asunto de la racionalidad sólo sobre la premisa de que salvar las vidas de sus súbditos era uno de los objetivos de Stalin —y pocos testimonios hay que apoyen este supuesto.

Puede plantearse el mismo género de preguntas irrespondibles a propósito de todas las decisiones políticas principales. ¿Fue la revocación del edicto de Nantes, con sus nefastos efectos sobre la economía francesa, un acto "irracional"? ¿O la política exterior bizantina de la primera mitad del siglo VI? Las respuestas dependen de los objetivos que persiguieran respectivamente Luis XIV y Justiniano.

Hay otra razón por la cual es a menudo tarea sin esperanza el evaluar la racionalidad de nuestras acciones, políticas o lo que sean: las posibilidades a que nos enfrentamos se presentan con frecuencia en paquetes. Muchos votantes de países democráticos desearían votar sólo en pro de la mitad de los objetivos de determinado candidato o determinado programa de partido, y rara vez tienen tal oportunidad. Se encuentran sin falta en compañía de gente que les desagrada, y a veces mucho. Numerosos intelectuales norteame-

ricanos liberales (en sentido europeo) y esclarecidos, que votaron por Reagan en 1980, tenían muy poco en común con la ideología de la "mayoría moral" o de los discriminadores sureños que votaron por el mismo Reagan. Muchos liberales (en el sentido norteamericano) que votaron por Carter se hallaban en alianza forzosa aunque no deseada con los extremistas de izquierda que votaron por Carter a falta de mejores posibilidades. Como no sea los utopistas soñadores con los ojos abiertos, todo el mundo sabe que la mayoría de las veces debemos contar con las consecuencias ingratas de nuestras mejores elecciones, y que padecerlas: no podemos eliminar la pornografía sin censura preventiva y control estatal de la imprenta, no podemos alcanzar un Estado benefactor sin una inmensa y estorbosa burocracia, es imposible alcanzar la ocupación plena sin trabajo obligatorio en un régimen policiaco, y así sucesivamente. Es ésta una trivialidad de sentido común, ni que decir tiene; bien la conocían, en forma general, los autores del *Qohelet* y el *Talmud*, y merece ser mencionada en la medida en que pudiera ser de provecho al explicar el sentido de desamparo que experimentamos tantas veces al intentar evaluar la racionalidad de decisiones políticas.

Un caso particular de este conflicto es la inevadible tensión entre metas a corto y a largo plazo. Parece ser éste un aspecto inerradicable de los asuntos humanos, ya sean políticos, económicos o privados, y con harta frecuencia, dada la complejidad infinita de las causas y los efectos, la racionalidad de la decisión tomada no puede jamás ser establecida inequívocamente. Los políticos elegidos por un plazo limitado tienden naturalmente a apoyar decisiones que rendirán a corto plazo, aunque a menudo sean perjudiciales a la larga: ¿es esto necesario y siempre irracional? En vista de que personas enteradas discrepan casi siempre entre ellas en cuanto a los efectos globales de ciertas decisiones, nunca hay escasez de argumentos plausibles aunque opuestos. Y basta cierto

tiempo para que a menudo cambien nuestras nociones sobre la consecuencia "última" de determinadas acciones previas. Hoy los polacos siguen discutiendo apasionadamente en torno a la sabiduría o la locura de los levantamientos contra los opresores rusos durante el periodo de la participación. Los alzamientos fracasaron, no hay ni qué decirlo, pero —según una de las argumentaciones— si los polacos no hubiesen afirmado repetidamente su voluntad de independencia en condiciones desfavorables, tampoco habrían conseguido afirmarla con fortuna cuando llegó el momento propicio. Claro está, no era ésta la intención de los sublevados fracasados, quienes luchaban por ganar, no por ser un simple fertilizante para generaciones venideras. Con todo, las argumentaciones que señalan una racionalidad involuntaria o "histórica" no son, en ocasiones, fáciles de descartar cuando nos vemos ante procesos a largo plazo. O, por tomar un ejemplo muy reciente: sigue en tela de juicio la conveniencia de haber firmado el Convenio de Helsinki, que evidentemente trajo algunos beneficios y algunas desventajas tanto a los países democráticos como al bloque soviético. Lo más seguro es que nunca puedan exhibirse pruebas concluyentes, a satisfacción general, en cuanto al balance final.

Los conflictos de deseos o metas pueden operar sin que sus víctimas tengan clara conciencia de ellos. Muchas personas que siempre votan por determinado partido continúan haciéndolo luego de que ellas mismas, o el partido, o ambos, han cambiado al grado de que prolongar la fidelidad se diría absurdo en términos de los valores profesados. Su conducta "irracional" tiene sin embargo otra cara: la coherencia en la lealtad política comprende parte del sentimiento de la identidad propia continuada, en tanto que las rupturas violentas en las lealtades prolongadas son muy dañosas a este respecto. En términos de la autopreservación moral, por lo tanto, este género de conducta es menos irracional de lo que parece. Por lo general esa gente procura, más o menos des-

mañadamente, eliminar con explicaciones su incoherencia o racionalizarla. Muchos casos de disonancia cognitiva, analizada por León Festinger, son de carácter parecido. A quienes siguen viviendo con esta clase de contradicciones, las que intentan ocultar de sí mismos o de las cuales sólo tienen conciencia a medias, acaso pueda censurárselos por razones morales (mala fe), pero no necesariamente por conducta irracional. El mandamiento de "serás coherente" podría ser justificable dentro de un credo filosófico racionalista, pero no es —al menos como regla universal— un aspecto de la racionalidad en el sentido que examinamos. Tampoco el supremo principio lockeano que requiere que adaptemos el grado de nuestras convicciones al grado de justificación de una creencia dada. Por el contrario, si hiciéramos todos los esfuerzos por atenernos estrictamente a estas dos reglas, probablemente quedaríamos paralizados, incapaces de acción, política u otra.

No se sigue que la irracionalidad en este sentido maquiavélico o hobbesiano sea una cuestión nula, ni que carezca de propósito el establecer una distinción entre sus varios grados. Sin embargo, la relatividad de nuestros juicios en tales asuntos no es el mero resultado de la incertidumbre al estimar los efectos globales de algunas decisiones importantes, ni de la variedad de fuerzas interdependientes que intervienen en todos los asuntos humanos. Al decir que los hombres se conducen irracionalmente cuando pueden, y no lo hacen, calcular los resultados de sus actos, debiéramos preguntar qué quiere decir este "pueden". Hemos visto muchos casos de decisiones desastrosas fáciles de predecir, tomadas por déspotas que quizá "pudieran" prever los resultados, sólo que estaban impreparados mentalmente, en virtud de su primitivismo: el "gran salto" de Mao, o las absurdas "reformas" emprendidas por dictadores, digamos, de Uganda y Zaire, podrían servir como ejemplos. Bastaba un conocimiento rudimentario para predecir que los tiranos acarrearían ruina y estrago a sus países, pero hasta este rudimentario conoci-

miento les faltó. ¿En qué sentido pudieran haber estado mejor instruidos? En otros casos los resultados desastrosos, aunque predecibles, son aceptados porque otras consideraciones pesan más. No cabe duda, por ejemplo, de que la agricultura socializada o colectivizada tiene que ser muy ineficiente en términos de productividad. Es fácil ver por qué y abundan ejemplos que sustentan la predicción. No obstante, si el punto de la colectivización sirve para afirmar un poder totalitario y no dejar independiente ni un solo segmento de la población ante el Estado omnipotente, la ineficiencia productiva y la consiguiente miseria de la población constituyen el precio que debe ser pagado.

La acusación de irracionalidad parece más plausible cuando se habla de gente que ciertamente está mentalmente preparada para captar evidentes falacias al confrontar metas y medios. Los intelectuales que se identificaron con monstruosas tiranías —el nacionalsocialismo, el stalinismo o el maoísmo— por amor a la libertad y la justicia, nos proporcionan incontables ejemplos de juicio pasmosamente malo y de ceguera autoinfligida; no sólo pueden ser censurados por sus fallas morales sino por las intelectuales también. No es fácil separar ambos géneros de censura, los desatinos del juicio se deben con gran frecuencia a irresponsabilidad moral, a incapacidad de ver los hechos más allá de los velos de las pasiones. A fin de cuentas, cuando se habla de la irracionalidad como de una falla que puede con justicia reprochársele a la persona, se trata de una falla moral más que intelectual.

En vista de que los objetivos en conflicto son de ordinario irreducibles a unidades comparables y en vista de que los resultados globales de decisiones importantes son rara vez predecibles (y aun si algunas predicciones se cumplen de hecho, es fácil descartar su tino y atribuir los resultados a otras causas, como sucede todos los días en las disputas políticas), poca razón tenemos para esperar que el arte de la política pudiera ser realmente racionalizado en el sentido

discutido aquí. No parece probable que, si los políticos activos estuvieran familiarizados con la teoría de los juegos, lucieran un desempeño más eficiente en términos de sus metas. De nuestra actitud hacia tales metas dependerá, por supuesto, que semejante progreso parezca o no deseable. De nada hay que alegrarse ante la "racionalización" —es decir, el aumento de eficiencia— en la tortura y el genocidio, y a la mayoría de nosotros no nos agradarían regímenes que practicaran estas medidas a fin de tornarse más eficientes.

Las pasiones que impulsan las acciones humanas (tomo el vocablo en sentido cartesiano o spinoziano) no son ni racionales ni irracionales. Por supuesto, la lucha entre pasiones y razón viene siendo desde hace siglos un tema persistente y favorito de filósofos y moralistas, a partir cuando menos de Séneca y Cicerón. Con todo, este conflicto solía discutirse en términos de "naturaleza humana racional", de una razón que era capaz no sólo de aplicar medios adecuados para alcanzar los efectos deseables, sino asimismo de establecer las metas. Una vez que, como aquí lo supongo, la razón es reducida a capacidad de cálculo, los actos humanos no se vuelven irracionales cuando los motivan pasiones. Podemos continuar hablando de este conflicto, teniendo presentes casos donde la distancia entre el poder de las pasiones o emociones y los actos mismos está rotundamente disminuida o suprimida, de suerte que no conseguimos pensar en los demás efectos de nuestra conducta —por ejemplo cuando somos presas del pánico o nos ciegan el odio, el amor, la rabia y demás—. Preguntar si en estos casos "podemos" o no ser más racionales equivale a preguntar por la validez del determinismo psicológico, y no voy a aventurarme por esa región. Parece, sin embargo, que en las acciones y decisiones políticas individuales emprendidas por quienes están en el poder este género de ceguera no es muy frecuente, casi de fijo porque quienes son del todo incapaces de calcular los efectos de sus acciones no es probable que alcancen posiciones políticas

importantes. Recordamos muchas imágenes estereotipadas de gobernantes que actuaron por odio, envidia, venganza y afán de poder en grado patológico, desde Tiberio y la emperatriz Teodora hasta Stalin y Hitler, y en modo alguno resulta evidente que semejantes psicópatas fueran por regla general incapaces de calcular racionalmente sus acciones.

No se aplica esto mismo a los movimientos y revoluciones espontáneos de masas, donde casi siempre queda abolido el poder de la razón calculadora. Estamos familiarizados, por supuesto, con pautas persistentes de las revoluciones y guerras civiles, empezando por la famosa descripción por Tucídides de la guerra civil en Corfú. En esas condiciones, los llamados a la "razón" son impotentes y se vuelven naturalmente contra sus autores. Si una revolución se logra, no es a pesar de la "irracionalidad" de la conducta de los actores, sino gracias a ella; la energía que se requiere para imponer un movimiento revolucionario no puede ser movilizada sin el poder de ilusiones, esperanzas engañosas y pretensiones impracticables. De modo que el éxito de una revolución tiene que ser espurio y ambiguo; un movimiento revolucionario puede triunfar en el sentido de imponer su voluntad a la sociedad, pero fracasa siempre en el sentido de ser incapaz de cumplir sus promesas y satisfacer las esperanzas que son componente necesario de su energía. Ninguna revolución ha vencido nunca sin llevar consigo un amargo desencanto, casi desde el momento mismo de la victoria.

Las pasiones que intervienen en los procesos políticos —sentimientos tribales o nacionales, envidia o afán de poderío, deseo de justicia, libertad y paz, identificación con los oprimidos o esperanza de ser los opresores— logran en algunas condiciones producir una ceguera incurable, individual o colectiva, y con ello incapacidad de actuar racionalmente. Cuando una crisis grave afecta a una sociedad, causando pánico difundido, temor y desesperación, y sin dejar tiempo para el cálculo y la reflexión —es, después de todo, un aspecto

importante de esta discusión el que la conducta racional requiera a menudo más tiempo del que creemos tener ante un desastre irreversible—, la racionalidad se vuelve, de hecho, un tema vacuo. Si en semejantes condiciones una figura providencial, un guía "carismático" (me desagrada este adjetivo tan estropeado, pero no le hallo sustituto) consigue instilar los sentimientos de seguridad y esperanza, el problema del cálculo pierde todo objeto. Y estas figuras carismáticas conducen muchas veces a la sociedad al abismo, aunque a veces ayuden a movilizar fuerzas sociales que consiguen hallar una solución no calamitosa a la crisis. Entre estos guías podemos contar en nuestro siglo a Gandhi, Lenin, Hitler, Mussolini, De Gaulle, Perón, Castro y Mao. Enfrentados a estas situaciones, nuestras reacciones son más seguras si las guían consideraciones puramente morales, y no la aplicación incierta de la *ratio* calculadora.

Resulta pues que hasta los consejos más modestos y en apariencia más triviales —"actuamos más racionalmente, es decir con más eficiencia, si sabemos más, y no menos, acerca de las condiciones que son pertinentes para nuestras acciones"— no pueden en modo alguno ser aceptados sin precisiones. Si se considera que en tantos asuntos humanos, políticos y personales la intensa esperanza de éxito es una condición importante para el triunfo, los vigorosos engaños propios podrían a menudo ser "racionales", por mucho que no puedan, por supuesto, ser programados o decididos conscientemente. Con otras palabras, en todos los esfuerzos humanos la estrategia aparentemente más racional puede resultar contraproducente. Esta estrategia más racional puede compendiarse en una regla sencilla: a fin de vencer debemos suponer que los aspectos inciertos o desconocidos de la situación pertinentes para nuestra acción son los peores posibles para nuestro triunfo. Esta regla parece acertada en la medida en que es evidentemente racional establecer todas las salvaguardias contra adversidades posibles, pero va

contra el principio de la racionalidad en la medida en que produce desánimo y debilita la voluntad. Concediendo que —por hablar el idioma un tanto presuntuoso de Lukács— el objeto y el sujeto de la cognición coincidan parcialmente en nuestro conocimiento de las cuestiones sociales, la ignorancia pudiera ser una ventaja y resultar en este sentido "racional", si bien su racionalidad no sea nuestra. Es más bien el mañoso artificio de la naturaleza humana. Las profecías que se cumplen solas —tanto positivas como negativas— son un fenómeno bien conocido, y a esto se debe que tantos derrotistas hayan sido fusilados en las guerras, y no sin razón. Es cierto que también se dan profecías de autoderrota cuando la excesiva confianza en sí genera descuido: si la victoria de un partido en unas elecciones es tan segura que muchos votantes no se toman ni la molestia de votar, su ausencia acaso asegure el triunfo del adversario. Es improbable que pudiéramos dar con una teoría que defina en términos generales las condiciones en las cuales mayor ignorancia y optimismo, o bien mayor conocimiento y espacio para expectativas derrotistas, sean estratégicamente "racionales". Si lográramos elaborar dicha teoría, probablemente tampoco tendría gran uso práctico, por lo demás, ya que es bien difícil producir conscientemente autoengaños sobre fundamentos racionales.

Ni tenemos asimismo la menor certidumbre acerca de si los autoengaños —y en qué circunstancias— a propósito de las propias motivaciones y metas serán "mejores" en términos estratégicos. Al lanzar esta cuestión pisamos el terreno inestable en el cual se libró el combate entre el psicoanálisis y la filosofía existencial. Para los portavoces del primero, la consciencia humana es inherentemente opaca para sí misma; las más de las veces, necesariamente, no nos damos cuenta de nuestras motivaciones "reales". Para un partidiario de la fenomenología existencialista, especialmente en la versión sartreana, la "psique inconsciente" es un círculo cuadrado; nuestra consciencia es transparente para sí misma y

las motivaciones inconscientes son las que deliberadamente nos ocultamos a nosotros mismos de mala fe —siempre estamos en condiciones, aunque a menudo no queramos, de adquirir conciencia de lo que "realmente" perseguimos—. Cualquiera que sea el enfoque más próximo a la verdad, se diría a primera vista que es más "racional" tener una idea clara en cuanto a los objetivos propios y no mentirse uno. Sólo que no es necesariamente así. Podría ser estratégicamente provechoso poner ideas elevadas en lugar de las menos nobles, no sólo para uso de otros sino para uso propio también. Una buena imagen propia es un elemento de fuerza; el completo cinismo y la autoconciencia de los objetivos propios no son, pues, frecuentes entre los políticos.

¿Podemos evaluar "sistemas" políticos en términos de racionalidad? Pudiera parecer que la noción no es aplicable mientras implique relaciones entre medios y propósitos, en tanto que sólo personas, y no "sistemas", pueden tener propósitos. Aun así, nada tiene de malo ni de lógicamente sospechoso el ampliar ligeramente su sentido; las gentes que se identifican con los valores que se supone que plasma un "sistema" determinado, se consideran agentes o portadores de dichos valores. Puede así preguntarse razonablemente qué sistemas serán "más racionales", en el sentido de ser más eficientes para sustentar y reforzar los valores que, en opinión de las gentes, representan. Ni que decir tiene, los "sistemas" sólo pueden ser justipreciados según sus propias presuposiciones, y no en términos de bien y mal.

De acuerdo con este supuesto, acaso sintiéramos la tentación de creer que los sistemas que incorporan valores liberales son más racionales que los despóticos, ya que proporcionan una probabilidad mucho mayor de que las decisiones se tomaran con fundamentos racionales. Abren campo a conflictos y discusiones abiertos, forzando a quienes toman decisiones a responder a distintos argumentos, y permiten la libre divulgación de la gran masa de información, lo cual es una

condición evidente para la planeación racional. Mientras tanto, los regímenes totalitarios, con tantas barreras inherentes opuestas a la información y una incapacidad natural para la discusión pública de asuntos políticos (o bien visto, de cualquier clase), están gravemente forzados a limitar sus posibilidades de acción racional.

Visto más de cerca, este argumento no es muy convincente. Ambas clases de sistemas tienen, ni duda cabe, algunas debilidades y algunas ventajas en términos de eficiencia autoperpetuadora. Las reglas de los Estados totalitarios son a veces presas de sus propias mentiras: como la corriente de información es normalmente suministrada por las mismas personas que son responsables de la administración de una zona correspondiente de actividad, los portadores de malas noticias muchas veces se denuncian solos a las autoridades superiores y se arriesgan al castigo. Por otra parte, la libertad de información y debate público tiene desventajas propias en términos de eficiencia; al hacer que las decisiones dependan de varias visiones y cálculos opuestos, es fácil que el sistema produzca incertidumbre, vacilaciones y falta de determinación. Por lo demás, el procesamiento de la inmensa cantidad de información que es base de las decisiones en ambos regímenes políticos resulta tan difícil, que el riesgo de errores acaso no sea significativamente mayor en ninguno. Y así, juzgando según los resultados globales, no hay testimonios de peso para otorgar a uno de estos sistemas ventaja clara en cuanto a racionalidad de conducta. El gran imperio totalitario soviético, a despecho de numerosos yerros a veces casi desastrosos, resultantes de su carácter despótico, ha sobrevivido más de dos generaciones y ha ampliado grandemente su área de dominio.

Por añadidura, la libertad es vista en los países democráticos como un valor en sí, tal como lo es la extensión ilimitada del poder estatal en los regímenes totalitarios; no sólo son instrumentos para adquirir otros bienes. Sería irrazo-

nable, por lo tanto, creer que un régimen totalitario altamente despótico pudiera mejorar su eficiencia —en términos de sus valores— tornándose menos opresivo. Esto socavaría el alcance del poder del Estado, cuyo incremento es el bien principal y autotélico. Claro está, en distintas ocasiones se establecen componendas con la realidad, bajo coacción, en ambos géneros de regímenes, cuando, por ejemplo, los países democráticos implantan varias formas de censura durante una guerra o cuando los regímenes totalitarios permiten cierta libertad económica limitada a fin de sanar en parte los devastadores efectos de la centralización. En ambos casos las concesiones van en contra de los valores básicos en que se fundan respectivamente los "sistemas". Con todo, en ambos casos se trata de sacrificar una parte a fin de salvar el todo. En ningún caso son abandonados los valores fundamentales.

Los resultados de las anteriores observaciones no son animadores. Se ve que la irracionalidad en la política —si nos atenemos al sentido de la palabra que ha sido definido— no es un tema muy prometedor. No es probable que pudieran elaborarse de modo confiable criterios generales de racionalidad aplicables —fuera de casos extremos— a la vida política. Aun si se pudiera, seguramente su existencia no tendría repercusión real ninguna en la vida política. Y, de ser posible semejante repercusión, no es ni mucho menos seguro que fuese deseable.

No veo cómo sea posible escapar de estas tres conclusiones —magras y filosóficamente menos que estimulantes—, si la racionalidad y la irracionalidad se definen en términos "técnicos", y probablemente sea éste el único marco que la filosofía empírica esté dispuesta a legitimar.

Los términos de la discusión cambian radicalmente, por supuesto, cuando la *ratio* a la que nos referimos se define como categoría trascendental a la manera platónica, kantiana, hegeliana o husserliana. Igualmente que en la mayoría de los puntos filosóficos, acabamos por regresar al conflicto

entre enfoques empiristas y trascendentalistas, cada uno de los cuales se autosustenta y es incapaz de justificar su propia validez sin caer en círculo vicioso. No pretendo discutir este asunto, que naturalmente implica los fundamentos mismos de la filosofía moderna, salvo por una breve observación. Según supuestos empíricos, la naturaleza humana o la "normalidad" humana tiene que ser descrita con referencia a frecuencias: la racionalidad debe medirse por la eficiencia, y consecuentemente las peores monstruosidades elaboradas por el hombre podrían resultar en ciertas condiciones ser racionales; no hay ley natural, no hay distinción válida entre bien y mal, ni metas que sean en sí mismas más o menos racionales. Los trascendentalistas creen en la naturaleza racional, que nos proporciona normas que permiten valorar nuestros actos y metas, así como las instituciones políticas. Lo que hagamos o dejemos de hacer puede ser juzgado como "humano" o "inhumano", es decir conforme o contrario a una naturaleza modelo que está aquí, sin importar en qué medida o siquiera si podemos mostrar ejemplos empíricos de su plena materialización en auténtica conducta humana o instituciones. Para los ojos de los empíricos, esta naturaleza racional, capaz de dictar veredictos normativos sobre nuestra conducta y valores, disfruta, en el peor de los casos, de igual condición que las hadas y es, en el mejor, cuestión de fe arbitraria o mero compromiso, racionalmente injustificable. En vista de que no podemos investigar más el punto, concluiré con una profesión de fe muy corta.

Las reglas del empirismo, según se ha señalado repetidamente, no pueden ser fundadas empíricamente y no son menos arbitrarias que la *ratio* trascendentalista. Suponiendo —lo cual parece una hipótesis plausible— que las reglas de la lógica bivalente pertenezcan a los invariantes culturales, es decir que hayan gobernado el pensamiento humano en todas las civilizaciones, no se tornan válidas en un sentido trascendental y pueden seguirse viendo como caracterís-

ticas contingentes del comportamiento de una especie. Siendo así, el concepto mismo de verdad en el sentido ordinario parece ser no solamente redundante sino imposible de construir. Y me inclino a creer que un empirismo coherente tiene que eliminar el concepto de verdad en cualquier sentido que no sea pragmático o utilitario. Un trascendentalista, aunque admitiendo que podemos adquirir conciencia de invariantes culturales sólo en comunicación con otra gente y usando el lenguaje que es necesariamente contingente, cree que tales invariantes resultan de nuestra participación en el reino de la *ratio* que antecede a cualquier civilización real. Y con frecuencia, si bien no invariablemente, está presto a incluir entre estos invariantes la distinción entre bien y mal, o sea a aceptar una doctrina de derecho natural. Sostendría que la experiencia del bien y el mal es tan universal como las reglas lógicas, aun si, por supuesto, la distinción no sigue las mismas líneas en todas las civilizaciones.

No veo cómo esta oposición fundamental entre dos mentalidades pudieran superarse recurriendo a terreno común a ambas. Es claro que no existe tal terreno, y de ahí que probablemente continúen coexistiendo, en hostilidad incesante, dos nociones mutuamente irreducibles acerca de la racionalidad.

Las consideraciones prácticas tantas veces invocadas en esta discusión no es probable que resulten concluyentes. El empirismo ha sido constantemente acusado de abrir el camino al nihilismo moral, o cuando menos de alimentar el desamparo en cuanto a cuestiones morales y políticas (Bertrand Russell observó —aunque siento no poder citar la fuente— que, después de las atrocidades nazis es difícil conformarse con decir que *de gustibus*. . .). Tenemos conciencia, por otro lado, del peligroso potencial totalitario oculto en el trascendentalismo hegeliano, y la *Vernunft* de la escuela de Francfort me inspira serio recelo, puesto que en algunas interpretaciones, como la de Marcuse, es fácil de transformar en una

justificación de la tiranía. Siento simpatía mucho mayor hacia la actitud kantiana, que incluye la creencia en que, siendo libres y participando en el reino trascendental de la racionalidad, todos los hombres, cada cual por separado, reciben los mismos derechos y están ligados por los mismos deberes. Esto conduce directamente a la idea kantiana de la persona humana que es inintercambiable, fundada en sí misma y supremo valor. Este supuesto tal vez no bastará para resolver ningún problema político particular, pero es suficientemente bueno para hacer que la distinción entre libertad y esclavitud políticas se torne cuestión de racionalidad, y no de gusto o capricho.

Marxismo y derechos humanos

En la versión alemana de "La Internacional", el estribillo concluye con las palabras: *Internationale erkämpft das Menschenrecht* ("la Internacional logra el derecho humano"). Este canto, aunque compuesto sin inspiración marxista, fue adoptado como himno oficial de la Tercera Internacional, que se suponía era la única plasmación política de la doctrina marxista. Pudiera parecer según esto que la idea de los derechos humanos formaba parte del movimiento comunista. Cuando miramos desde más cerca descubrimos, ay, que no era así. Esta expresión, que no figura ni en el original francés ni en otras traducciones de la canción, parece haber sido insertada en el texto alemán principalmente a fin de rimar con el verso anterior (*auf das letzte Gefecht*). Se trata de una rareza, no sólo en la historia del himno sino asimismo en la historia del marxismo. *Nous ne sommes rien, soyons tout*! corresponde ciertamente con mayor exactitud a la ideología marxista.

Para indagar las relaciones entre el marxismo y la teoría de los derechos humanos, acaso sea provechoso definir ambos términos —difícil tarea, en vista de la enorme variedad de definiciones que existen y las controversias que suscitan—. Aunque ningún conjunto de definiciones satisfará a todos, si reducimos el problema a su meollo teórico —eliminando las numerosas variantes periféricas del marxismo y dejando a un lado las intrincadas cuestiones vinculadas con lo que puede ser incluido como derechos humanos y con el grado en que su implementación depende de condiciones históricas contingentes— acaso consigamos adelantar algo.

Cuando afirmamos que aceptamos los derechos humanos decimos, en efecto, que aceptamos los derechos humanos como

válidos. Pero ¿qué quiere decir esto? *No* significa que dichos derechos formen parte, o hayan formado parte siempre y por doquier, de todos los sistemas legales. Semejante afirmación sería falsa, y en cualquier caso irrelevante para lo que la mayoría de la gente supone ser cierto acerca de los derechos humanos —que estos derechos serían válidos aun cuando ningún derecho positivo los incluyera explícita o implícitamente—. A la inversa, si todos los sistemas legales del mundo los garantizaran, esto por sí mismo no sería fundamento suficiente para aceptarlos. Su validez, por tanto, no depende positiva ni negativamente de la legislación real, pasada o presente.

Tampoco quienes aceptan el concepto de derechos humanos pretenden que sea una norma arbitraria que aceptan sencillamente porque les gusta, y que adquiera validez por la fuerza del decreto de ellos. Afirmar la validez de los derechos humanos no es un puro acto de compromiso cuya justificación resida en su desempeño mismo. Significa más que simplemente decir: "decidimos —o decido— que todo el mundo *debiera* recibir estos derechos"; es más bien declarar que "es el caso que todo el mundo tiene estos derechos". La idea de los derechos humanos, dicho de otro modo, no tiene base firme salvo en términos de la teoría del derecho natural, la cual puede, a su vez, tener una justificación teológica o trascendentalista (kantiana o husserliana, digamos).

La teoría del derecho natural implica en efecto que es el caso que el robar, por ejemplo, está mal; lo recto o lo torcido son propiedades inherentes a ciertos actos humanos, según se ajusten o choquen con la naturaleza racional del hombre. Esas cualidades morales inmanentes pueden o no depender de decretos divinos. En la tradición del nominalismo medieval tardío (así como en la metafísica cartesiana), resultaban del libre veredicto de Dios, que podría haber sido diferente —y hasta opuesto— de como de hecho fue. Dios decidió que estaba mal matar al propio padre; dada la irreversibilidad de la ley de Dios, desde entonces el parricidio ha sido inhe-

rente e inmutablemente pecaminoso. Las doctrinas del derecho natural del siglo XVII rechazaron la teología "decretalista" y establecieron en cambio una distinción entre el derecho natural y el derecho divino positivo, sosteniendo que en tanto este último derivaba del decreto de Dios solamente, el derecho natural era inherente a la naturaleza de las cosas y no podía alterarse, ni aun por el propio Creador. Grocio, pongamos por caso, asumió esta posición.[1] Leibniz arguyó que Dios ordena lo que es inmanentemente bueno y prohíbe lo que es inmanentemente malo, en lugar de hacer buenas o malas las acciones y las cosas por la fuerza de su propia decisión libre.[2] La idea misma de *homo* —sostenía Pufendorf— incluye su dignidad inherente.[3] Si bien hacía independiente de nuestro conocimiento de Dios, el orden moral de las cosas, la teoría del derecho natural se basaba en un principio metafísico que afirmaba que el orden de la naturaleza exhibía características morales inmutables, y que no se trataba sólo de un orden de causas y efectos sino también de valores.

En la medida en que la idea de los derechos humanos dependía lógicamente de la creencia en el derecho natural, era claramente inaceptable para los partidarios del empirismo y de todas las variedades de historicismo, incluyendo el marxismo. Aquí es precisa, sin embargo, una distinción. El concepto de derechos humanos incluye tres características, entre otras, importantes para esta discusión: primero, estos derechos son válidos en virtud de la dignidad inherente al ser humano y forman parte del orden natural, antes que por ser establecidos por decreto o por el derecho positivo; segundo, este orden es inmutablemente válido cuanta vez los seres humanos viven juntos e interactúan unos con otros; tercero,

[1] *De iure belli ac pacis*, I, 1, X–XV.
[2] *Discours de métaphysique*, II.
[3] *De officio*, I, 7, 1.

estos derechos, como quiera que se especifiquen, son derechos asignados a todos los individuos y *sólo* a individuos, no a grupos sociales, razas, clases, profesiones, naciones u otras entidades.

De acuerdo con estos supuestos, se ve que una argumentación marxista contra los derechos humanos sería mucho más vigorosa que la hecha por un empirista. Este último, aunque no aceptaría la primera de las tres premisas, rechazando la noción de un orden "objetivo" de valores y derechos, así como la idea de su permanente validez —en tanto no sea una validez establecida por legislación específica—, podría de todos modos, sin temer contradecirse, asumir la idea de los derechos humanos. Pudiera no creer que ni Dios ni la naturaleza hicieran buenas o malas determinadas acciones humanas, pero sí admitir que no hay nada de impropio, ilícito, lógicamente torcido o empíricamente prohibido en nuestra reacción a las acciones humanas diciendo: "esto está mal", "esto es noble", "esto es bueno". Un empirista, como tal, no está forzado a predicar nihilismo moral. Puede pensar, por ejemplo, que la tortura está mal y que debemos apoyar —y luchar por ella— una sociedad en la cual todo el mundo disfrute de garantías para no ser torturado.

En un sentido limitado, un empirista puede incluso aceptar la segunda premisa; puede, sin ser incongruente, afirmar que aunque no pueda hablarse de validez universal en un caso particular, él en persona está presto a sostener los derechos humanos en todas las condiciones imaginables. Por supuesto, como su posición no puede ser defendida en términos de "validez", se halla inerme ante el reto de un adversario y debe conceder que, en términos cognitivos, quienes niegan la idea de los derechos humanos no se hallan en peor posición que él. Impedido para comprometerse intelectual o teóricamente con la doctrina de los derechos humanos, es sin embargo libre de apegarse a su compromiso práctico.

Un historicista acaso se encuentre en una posición algo análoga. Aun creyendo que todos los valores y normas, tanto cognitivos como morales, "expresan" necesidades, aspiraciones y conflictos específicos de la civilización particular en que ocurre que surjan, sabe que no tiene caso insistir en su validez ahistórica, y no digamos eterna. Esto, no obstante, no le impide admitir que, como participante de determinada cultura, comparte las normas de ésta, y que no es incongruente si "cree" en esas normas, por consciente que también esté de su relatividad histórica.

La posición de un marxista es mucho más radical. Dentro de su marco conceptual, no sólo está obligado a asumir el punto de vista historicista, rechazando todas las pretensiones de la teoría del derecho natural, todas las creencias en orden moral perdurable o derechos inmutables, sino que, para ser coherente, debe oponerse positivamente al concepto de derechos humanos hasta en su forma históricamente relativa; está comprometido ideológicamente a rechazar la idea misma.

El conflicto entre la doctrina marxista y la teoría de los derechos humanos consiste en algo más que en la idea de que todos los valores y derechos, en términos marxistas, no son sino productos pasajeros de determinadas relaciones de producción, nada sino las opiniones que determinadas clases emplean a fin de expresar sus intereses creados, para proporcionarles una ilusoria forma ideológica. Pues para el marxista tanto el concepto de libertad como la idea de derechos humanos, según la definición de los pensadores ilustrados y los ideólogos de la Revolución francesa, son expresiones específicas de una sociedad burguesa que está al borde del derrumbe. Los escritos de Marx, desde *La cuestión judía* en adelante, rechazan por entero cualquier pretensión de validez duradera de la "libertad burguesa" y de derechos humanos inextirpables. La idea de los derechos individuales, explica Marx, implica una sociedad donde los intereses de cada persona se

oponen natural e inevitablemente a los intereses de otros, una sociedad incurablemente desgarrada por el choque de aspiraciones privadas. Las motivaciones dominantes en esta sociedad tienen que ser egoístas —no como resultado de la corrupción de la naturaleza humana sino a causa del carácter del sistema económico, inevitablemente cargado de conflictos. Todos los derechos y libertades de la sociedad burguesa simplemente afirman y codifican el hecho de que las aspiraciones e intereses de cada individuo inevitablemente entran en conflicto con los intereses y aspiraciones de los demás, y son limitados por ellos. Como la sociedad civil es un lugar de guerra incesante y que todo lo invade, donde no es posible comunidad real, el Estado se encarga de proporcionar una unidad ilusoria, de establecer límites a los conflictos imponiendo restricciones a las hostilidades. Estas restricciones se manifiestan en forma de libertades civiles, que necesariamente adoptan un carácter puramente negativo. Es concedida legitimidad ideológica al sistema por varias teorías del contrato social. El comunismo, en su promesa de abolir las clases y la lucha de clases, truncando con ello de raíz el conflicto social, torna inútiles la "libertad negativa" burguesa y los derechos humanos —derechos de individuos aislados unos de otros y hostiles entre ellos—. La división entre la sociedad civil y el Estado, de hecho la distinción entre ambos, es eliminada; la "vida real" y la comunidad espontánea, habiendo absorbido el Estado, el derecho y otros instrumentos del gobierno —que mantenía intacta la sociedad burguesa con sus privilegios, explotaciones y opresión, sirviendo para perpetuarla—, no tienen necesidad de semejantes apoyos. El comunismo acaba con el choque del individuo con la sociedad; cada persona se identifica natural y espontáneamente con los valores y aspiraciones del "todo", y se recrea la perfecta unidad del cuerpo social, no merced a un retorno a la comunidad primitiva de los salvajes, como les habría gustado a los románticos, sino mediante un movimiento hacia arriba,

según una "espiral ascendente" que devuelve significado humano al progreso tecnológico. Los derechos humanos, en otras palabras, son simplemente la fachada del sistema capitalista; en la nueva sociedad unificada se han vuelto del todo irrelevantes.

Si bien Marx desdeñaba los derechos "burgueses", nunca sostuvo, como lo hicieron los anarquistas, que no importara si aquellos derechos eran válidos en la sociedad burguesa. La diferencia entre un orden despótico y un orden liberal dentro del "modo capitalista de producción" era importante para Marx. Durante la revolución de 1848-1849, y de ahí en adelante, apremió a los partidos de trabajadores a aliarse con la burguesía democrática para luchar contra los tiranos; había que apoyar a los republicanos contra los realistas. Esto, sin embargo, no era asunto de principios sino de táctica. Si bien era cierto, de acuerdo con Marx, que ningún cambio imaginable en una sociedad capitalista podía poseer un significado socialista, y que las leyes férreas de la economía de mercado sólo podían ser suspendidas por un levantamiento revolucionario conducente a la expropiación de la burguesía y la centralización de todas las palancas económicas en manos del Estado, los trabajadores necesitaban participar en la lucha por la democracia; mejoraría la condición política de su lucha, preparándolos para la batalla final contra el capitalismo.

Los marxistas, por consiguiente, se conducen con coherencia cuando luchan por libertades civiles y derechos humanos en regímenes despóticos no socialistas y acto seguido destruyen esas libertades y derechos en cuanto capturan el poder. Semejantes derechos, de acuerdo con el socialismo marxista, son patentemente irrelevantes para la nueva sociedad unificada, sin conflictos. Trotski declaró claramente que los regímenes democráticos y la dictadura del proletariado debieran justipreciarse de acuerdo con sus principios propios respectivos; como esta última sencillamente rechazaba las

reglas "formales" de la democracia, no podía acusársela de violarlas; en cambio, si el orden burgués no se atenía a sus reglas, podía ser merecidamente censurado.[4] Este punto de vista ni siquiera puede ser considerado cínico, en tanto los marxistas que combaten por la garantía de los derechos humanos en regímenes despóticos no socialistas no pretenden que sea cuestión de principio ni que se haya despertado su indignación moral, sin tampoco prometer garantizar estos derechos una vez ellos en el poder. (El caso es que por lo general hacen las tres cosas.)

El propio Marx no pretendía que la sociedad capitalista mereciera ser condenada por ser injusta, ni que la lucha revolucionaria girase en torno a la *justicia*. Pronto abandonó el enfoque moralista de los problemas sociales, y desde el momento en que se definió a sí mismo como oponente del llamado verdadero socialismo alemán procuró sin cesar convencer a sus lectores y seguidores (y a sí mismo) de que la actitud apropiada ante los cambios sociales no consistía en denunciar los fracasos morales del capitalismo, sino en analizar las tendencias "naturales" que inevitablemente provocarían su derrumbe y traerían consigo la sociedad nueva. En esta sociedad todos tendrían oportunidad de desarrollar sus potencialidades al máximo, afirmando su individualidad no, sin embargo, contra la sociedad, sino contribuyendo al progreso general. En su concepto, no había razón para condenar la explotación capitalista en términos de justicia o injusticia social; la fuerza de trabajo era una mercancía; el trabajador, al venderse a un patrono, suele hacerlo conformemente al principio del intercambio equivalente. El conflicto entre capitalistas y trabajadores, de acuerdo con Marx, era el de un derecho contra otro; sólo la fuerza decidiría la victoria.[5]

[4] Trotski, *Writings 1932*, p. 536.
[5] *El capital*, I, capítulo 8, 1.

El abandono por Marx del enfoque moralista fue por supuesto, en gran medida, un autoengaño. Hay ocultas premisas normativas en todos sus conceptos básicos, en particular en su idea de la enajenación y en su teoría del valor, así como en su creencia de que el comunismo restauraría el carácter verdaderamente humano de la vida del hombre. Sabía cómo alcanzar la conformidad entre el hombre empírico y la idea de la *humanitas*, y éste no era un conocimiento menos cargado de valores que la familiaridad de Platón con el mundo de las ideas. No logró explicar qué motivaciones tendrían los hombres para participar en la lucha por el comunismo; se habría resistido a la proposición de que luchan por el comunismo por no mejor razón que el hecho de que deba ganar por la fuerza de las leyes históricas.

No podemos, con todo, aun tomando en consideración esta ambigüedad —que es fundamental para la obra de Marx—, volver a insertar el concepto de derechos humanos en su teoría, destilando el contenido normativo de la doctrina más bien híbrida que funde el prejuicio determinista con fantasías utópicas dando un compuesto inextricable. Si el marxismo fuese una pura descripción y predicción históricas, no incluiría la doctrina de los derechos humanos, por supuesto, pero tampoco se opondría activamente a dicha doctrina. La incompatibilidad entre la doctrina marxista y el concepto de los derechos humanos resalta claramente cuando vemos el marxismo tanto como un moralismo disfrazado —lo cual se negó a admitir— y como un llamamiento a la acción política, lo cual explícitamente quiso ser. Declarar que las libertades civiles y los principios de los derechos humanos no pasan de ser una expresión ideológica e institucional de la economía de mercado que el comunismo aspira a abolir, no es simplemente adelantar una descripción "sociológica" neutral, prediciendo el resultado más probable de los conflictos sociales en curso. Es, antes bien, afirmar positivamente, fomentar, invocar y contribuir a un orden social en el cual las liberta-

des civiles y los derechos humanos han sido abrogados. Esto concuerda por entero con la noción del hombre como animal social, en su variante específicamente marxista. En una economía de mercado, argumentaba Marx, los individuos son víctimas de la sociedad, dado que sus vidas son presas de un proceso histórico contingente que nadie, por separado o en alianza con otros, puede controlar; la sociedad misma está enajenada de los "hombres reales" y está gobernada por leyes anónimas; la individualidad se ha perdido, como consecuencia de su aislamiento. El comunismo, restaurando la comunidad genuina, transmitiendo a los "productores asociados" el control de los procesos sociales, recrearía las condiciones de auténtico desenvolvimiento individual.

Marx no imaginaba su nueva sociedad como una especie de campo de concentración, muy al contrario. No obstante, múltiples críticos agudos, ya desde que él aún vivía, sin esperar los logros del "socialismo real", advirtieron que, si alguna vez llegaba a ser puesto en práctica el programa social marxista, produciría un régimen altamente despótico que convertiría cada ser humano en propiedad inerme del Estado omnipotente. De acuerdo con Marx, se suponía que el comunismo era una sociedad donde la "libertad negativa" o la "libertad burguesa" —garantes de los derechos humanos— saldrían sobrando precisamente porque cada cual se identifica voluntariamente con la comunidad. Por añadidura, en vista de que el comunismo es principalmente la abolición de la propiedad privada, no bien la burguesía quedara debidamente expropiada, evidentemente no harían ya falta ni las libertades ni las instituciones que protegen los derechos humanos en una sociedad burguesa.

Es verdad que, especialmente en el periodo de la Segunda Internacional, muchos teóricos que se consideraban marxistas hechos y derechos, no creían que el socialismo destruyera los derechos encarnados en las instituciones democráticas de la "sociedad burguesa", y predijeron que el

socialismo, al extender la democracia a las relaciones económicas, ampliaría, más que abolir, el alcance de los derechos humanos. Poco caso hicieron de las generalidades filosóficas de Marx en sus escritos, interpretaron su doctrina no como un llamamiento moral sino como un análisis científico de la sociedad capitalista. Karl Kautsky y Rudolf Hilferding son sólo dos de muchos que pertenecieron a este grupo. Puede sostenerse, sin embargo, que sugiriendo este género de lectura selectiva estos hombres traicionaban tanto la letra como el espíritu de las escrituras canónicas. Lenin, en comparación, era un discípulo mucho más fiel de Marx. Al definir la dictadura del proletariado como violencia pura y directa, que no obedece a leyes ni reglas, al desdeñar —como cuestión de principio— todas las instituciones de la democracia parlamentaria, con sus elecciones, libertad de expresión y todo lo demás, y al proclamar la abolición de la división de poderes, siguió a Marx por completo. Al aceptar —no sólo de hecho sino en teoría— la dictadura del partido, afirmando sin ambigüedad que el Estado soviético no prometería ni libertad ni democracia, al anunciar que la actividad cultural quedaría enteramente subordinada a tareas políticas, y que el terror quedaría inscrito directamente en el sistema legal, mostró su fidelidad a Marx. Denunciando las "fábulas sobre la ética" y afirmando que la ética habría de ser un instrumento de la lucha de clases, desdeñando invenciones burguesas tales como la distinción entre guerras agresivas y defensivas o el principio de que deben cumplirse los acuerdos internacionales, insistiendo en que no pueden permitirse límites en la lucha política —en todo esto Lenin no se apartó de los principios marxistas—. Otro tanto hizo Trotski cuando, con encomiable claridad, declaró que la violencia es la forma por excelencia del poder socialista; que todos los seres humanos han de ser considerados depósito de la fuerza de trabajo; que el trabajo obligatorio es un principio permanente de la nueva sociedad; que no debe descartarse medio

ninguno por causas morales si puede servir a la causa del poder comunista; que los comunistas "nunca se cuidaron de parloteos kantiano-sacerdotales o vegetariano-cuáqueros acerca de 'lo sagrado de la vida humana'"; que las cuestiones morales son cuestiones de estrategia y táctica política; que es un sinsentido atribuir la menor significación a una distinción entre regímenes democráticos y fascistas.

Steven Lukes argumenta que los únicos marxistas que admiten consecuentemente la validez de los derechos humanos son "revisionistas que han descartado o abandonado esos postulados centrales del canon marxista" incompatibles con tal creencia.[6] Pero ¿en qué sentido pueden quienes lo hacen seguir siendo considerados marxistas o considerarse ellos mismos tales? Aunque haya muchos socialistas que, sin contradecirse, asuman los principios de los derechos humanos, es porque no hay definición comúnmente aceptada del socialismo; la idea misma, anterior al marxismo, tiene múltiples variantes, algunas evidentemente incompatibles con la variante marxiana. No obstante, es cierto que algunos de los marxistas científicamente orientados mencionados antes desean purificar la doctrina de sus elementos normativos y, al hacerlo, deformaron su sentido. Los marxistas neokantianos intentaron complementar con ética kantiana la teoría marxista de la sociedad, pretendidamente exenta de valores. A diferencia de los ortodoxos, para quienes semejante mezcla era inimaginable, los neokantianos, aunque aceptando que de la doctrina marxista no pueden inferirse ideas normativas, no encontraban dificultad lógica para enriquecerla con la filosofía kantiana de la razón práctica.[7] Pienso que tanto los marxistas de orientación cientista como los neokantianos

[6] "Can a Marxist Believe in Human Rights?" *Praxis*, 1 (4), enero de 1982.

[7] Discuto estas cuestiones con mayor detalle en mis *Main Currents of Marxism*, especialmente en el vol. 2, los capítulos sobre los austromarxistas y sobre Kautsky, y, en el volumen 3, el capítulo sobre Lukács. Hay traducción al español por Alianza Universidad, Madrid. [E.]

estaban equivocados. El marxismo deja de ser él en cuanto lo reducimos a su contenido puramente "descriptivo" y descartamos su trasfondo normativo, que está oculto en la teoría de la conciencia de clase, de la enajenación y de la futura identidad de individuo y sociedad. La crítica marxiana de la "libertad negativa" y los derechos individuales es una conclusión necesaria de esta teoría.

Ambas variantes de este semimarxismo demostraron ser históricamente fallidas. La corriente ortodoxa vieja, aparte de su contribución a la variante leninista, dejó de existir, y el movimiento socialdemócrata que heredó parte de su legado no tardaría en perder contacto con la tradición marxista. El marxismo neokantiano se extinguió con sus proponentes; los intentos de revivir algunos de sus principios en movimientos revisionistas posteriores resultó de corta vida. Como cuerpo doctrinal con pretensiones de explicación total, valores proféticos y guías pronósticas, el marxismo fue virtualmente monopolizado por la ideología leninista-stalinista y, sin ser esencialmente deformado, se ha convertido en el dispositivo legitimador del imperio totalitario. Resolvía las cuestiones morales, no despachándolas en favor de un análisis neutral en cuanto a los valores sino lanzando la visión de una humanidad nueva, que alcanzaría su liberación final haciendo de todo propiedad del Estado, proclamando la irrelevancia de la "libertad burguesa" y los derechos humanos.

Los soviéticos han asimilado a su jerigonza —a regañadientes y bajo presión del Occidente— algo de la fraseología de los derechos humanos. Aun así, esto difícilmente insinúa que hayan adoptado la teoría de los derechos humanos; no es sino un síntoma de su desconcierto ideológico. Ningún dirigente soviético se atrevería hoy a repetir los claros y precisos juicios de Lenin acerca de la democracia y la libertad, y aquellos juicios no son nunca citados por la prensa soviética. El hecho de que fuese adoptada alguna fraseología occidental —sin alterar, por supuesto, las realidades políticas ni

establecer la menor barrera que limitara el despotismo del Estado— es indicación de la fuerza de la idea de los derechos humanos. Con todo, sólo fue adoptada en una versión muy amañada: cuando los ideólogos soviéticos hablan de derechos humanos, invariablemente recalcan que el principal derecho humano es el derecho de trabajar, que ha sido satisfecho sólo bajo el sistema soviético. Lo que no llegan a añadir es que esto ha sido logrado mediante un sistema de trabajo impuesto que fue establecido en principio al comienzo mismo del sovietismo. O sea que el supremo derecho del hombre y su suprema libertad se materializan bajo la forma de esclavitud. Tampoco insisten en el hecho de que esta misma libertad fue alcanzada bajo el nacionalsocialismo y el fascismo.

Por supuesto, no puede darse de lado a la ligera esta cuestión. El derecho al trabajo surgió en el siglo XIX como respuesta al desamparo, miseria y explotación de los trabajadores. Aun si no lo consideramos un derecho humano, el sentirse útil para otras personas es un aspecto innegable de la dignidad humana. Las personas que, como resultado de procesos sociales más allá de su control, quedan desempleadas o inempleables en grandes números, que se sienten de más e inútiles, no sólo son insultadas en su prosperidad sino asimismo en su dignidad. Es posible que la ocupación absolutamente plena —la situación en la cual nadie busca trabajo nunca— sea incompatible tanto con la economía de mercado como con el progreso técnico. Puestas así las cosas, también es incompatible con la libertad del trabajo esclavo; acaso pudiera sólo implantarse en un Estado esclavo. La experiencia nos enseña que la economía de mercado es una condición, necesaria aunque no suficiente, de órdenes políticos que están en condiciones de institucionalizar y garantizar los derechos humanos y civiles. Las inevitables fluctuaciones económicas que conducen a cierto grado de desempleo son tolerables en tanto el desempleo *sea* pasajero. Cuando las fluctuaciones económicas producen, en cambio, una extensa clase de personas

condenadas permanentemente a vivir de la caridad del Estado, y cuando tal clase no deja de crecer, la sociedad está en peligro, no sólo a causa del aumento en el sufrimiento, las frustraciones y la criminalidad, sino porque mucha gente está dispuesta a renunciar a la libertad a cambio de empleo seguro. El dilema es real y apremiante. No hay razones para creer que el consejo liberal tradicional —abandonar las intervenciones estatales en los asuntos económicos, pues como éstos funcionan mejor es dejándolos en paz— resulta eficaz. Si las sociedades democráticas demuestran ser incapaces de vérselas con el desempleo en masa, seguramente estimularán tendencias totalitarias, poniendo con ello en riesgo el marco institucional mismo del cual depende la observancia de los derechos humanos.

A menudo se subraya que la idea de los derechos humanos es de origen reciente, y que esto basta para desentenderse de sus pretensiones de validez intemporal. En su forma contemporánea, la doctrina es ciertamente nueva, aunque sea defendible decir que es una versión moderna de la teoría del derecho natural, cuyos orígenes se remontan cuando menos a los filósofos estoicos y, por supuesto, a las fuentes judías y cristianas de la cultura europea. No hay diferencia sustancial entre proclamar el "derecho a la vida" y afirmar que el derecho natural prohíbe matar. Por mucho que el concepto fuese elaborado por la filosofía de la Ilustración en conflicto con el cristianismo, la noción de los derechos inmutables de los individuos se remonta a la creencia cristiana en la condición autónoma y el valor irremplazable de la personalidad humana.[8]

Con todo, no fue el carácter metafísico de la teoría el que le impidió ser incorporada a la doctrina marxista. Y no fue

[8] Acerca del origen cristiano del "individualismo" moderno, *cf.* Louis Dumont, "A Modern View of Our Origin: The Christian Beginnings of Modern Individualism", *Religion*, 12 (1982).

el espíritu antimetafísico del marxismo el que lo hizo incompatible con el principio de los derechos humanos. Fue, antes bien, la actitud marxista, fundamentalmente holista, ante la vida humana, la creencia en que el progreso puede medirse sólo por la capacidad del género humano para controlar las condiciones, tanto naturales como sociales, de su vida, y que, en consecuencia, el valor de un individuo no se relaciona con su vida personal sino con el hecho de que sea un componente del "todo" colectivo.

De acuerdo con el supuesto de que la violencia es la comadrona del progreso, debiera esperarse de modo natural que la liberación última de la humanidad consistiera en la reducción forzada de los individuos a meras herramientas del Estado, despojándolos con ello de sus personalidades, de su condición como sujetos activos. Esto es lo que de hecho procuran hacer todos los regímenes que basan su legitimidad en la ideología marxista; son incapaces *en principio*, y no como resultado de deficiencias pasajeras, de aceptar la idea de los derechos humanos, ya que aceptar los derechos humanos equivaldría por cierto a demoler su fundamento mismo. ¿Qué probabilidad de éxito final tendrá esta labor de aspirar a la extinción de la vida personal, reduciendo los seres humanos a unidades perfectamente intercambiables de procesos productivos? Ésta es una cuestión aparte, que en este ensayo dejo a un lado. Es posible decir, con todo, que su triunfo no representaría sólo la ruina de la civilización, sino la ruina de la humanidad tal como la conocemos. A mí me parece, sin embargo, que no tendrá éxito, que el espíritu humano resultará suficientemente refractario para resistir la presión totalitaria.

La revolución, enfermedad bella

Las revoluciones se pueden definir como movimientos de masas que interrumpen con violencia la continuidad del sistema existente de legitimidad del poder. La participación de las masas diferencia a las revoluciones del golpe de Estado; la interrupción de la continuidad del sistema de legitimidad las diferencia de las modificaciones legales a la constitución cuando se dan dentro del mecanismo existente de poder, sin afectar su validez. Un golpe de Estado puede constituir un componente o incluso el fruto de una revolución; puede también, sin embargo, y es lo que suele suceder, ocurrir sin revolución.

Como pasa con todas las caracterizaciones de acontecimientos sociales, tal definición de revolución no es del todo precisa. Permite dudar, cuando menos en ciertos casos: a menudo es difícil decidir si estamos "ya" ante una revolución, o frente a un vuelco, si no es que una inquietud de masas. No obstante, para nuestras consideraciones podremos conformarnos con la definición ofrecida.

Evitamos con ello la espinosa cuestión de si las sacudidas, rebeliones, sublevaciones campesinas y guerras de religión medievales merecen —o cuáles de ellas— el nombre de revoluciones. Si bien todos los movimientos revolucionarios han aportado su fundamentación ideológica, el primero en crear un paradigma universal de la ideología revolucionaria fue el 14 de julio de 1789; sólo de él en adelante pasó "la revolución" —sin requerir designación más precisa— a ser una consigna que distingue una categoría especial dentro de las doctrinas e ideologías. Su propiedad específica es la anticipación no ya sólo de un orden social mejor, sino de un estado definitivo que habrá eliminado para siempre las

causas de conflictos, inquietudes, luchas y padecimientos en la vida de la humanidad.

Todo problema arduo, incluso aparentemente insoluble en la vida de la sociedad, en los conflictos internacionales, los enfrentamientos de clases o de otros géneros, puede, según las apariencias, conducirse a una buena solución, que es siempre una y la misma: se llama "revolución", y es universal, todo lo abarca y es irrefutable.

Para el proceso revolucionario como hecho, no es en modo alguno indispensable la existencia de una ideología revolucionaria que lo prepare. Tampoco es que ella le resulte condición suficiente. Con todo, aun las formas ideológicas cristalizadas en el curso del proceso revolucionario tienen tendencia natural a ser, en su contenido, anticipación de un estado final.

Esta anticipación tiene la ventaja tanto de movilizar energías para atacar a las instituciones existentes, como de eliminar cualquier duda posible acerca de los medios aplicados por la revolución. Otorga la certidumbre de que no puede haber medio eficaz para alcanzar la meta final que sea malo al mismo tiempo.

Una revolución sólo puede darse —según observó atinadamente Lenin— en una situación en la cual las masas no quieran ya vivir en las condiciones imperantes hasta entonces, en tanto que los dominadores no estén ya en condiciones de ejercer el poder con los recursos anteriores. Con otras palabras, el requisito previo del proceso revolucionario es una falla cuando menos parcial de los mecanismos de poder, cuyos orígenes habría que buscar fuera de la ideología o del movimiento revolucionario.

No obstante, tampoco es que donde se cumplan estos requerimientos tengan por fuerza que ocurrir revoluciones. Conocemos muchas revoluciones fracasadas y muchos sucesos que han puesto a la sociedad al borde de una revolución, aunque sin llegar a ella. En este sentido todas las revolucio-

nes son casuales, por surgir como resultado de coincidencias imprevistas de múltiples factores. No hay ninguna "ley" en virtud de la cual determinado orden social deba caer por efecto de una presión revolucionaria. Es absolutamente imposible definir en términos plenamente generales qué circunstancias tornan inevitable el surgimiento de una revolución. Guerras perdidas, crisis económicas, cambios demográficos o técnicos acelerados, transformaciones críticas de la conciencia religiosa: todos éstos son acontecimientos que pueden fomentar estallidos revolucionarios, sin que en modo alguno deban hacerlo.

Son aceptables, sin embargo, algunas generalizaciones a partir del examen histórico, sin que jamás puedan asumir forma de "ley". A menudo se cita como advertencia contra regímenes opresores o estancados la famosa máxima de Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790): "A state without the means of some change is without the means of its conservation" —un Estado sin recursos para el cambio, carece de recursos para conservarse—: si no podéis mejorar por cuenta propia, sucumbiréis al estallido revolucionario. Pese a todo, esta advertencia carece de cualquier validez general; por el contrario, como indicación para los déspotas empeñados en evitar su caída y conservar el poder, puede resultar ineficaz, y hasta fatal.

Típicas, en cambio, y no excepcionales, son las inquietudes revolucionarias en los sistemas opresores en tiempos de relativa "liberalización"; los periodos de ablandamiento y aplacamiento —cosa que ha sido señalada a menudo desde Tocqueville— son particularmente peligrosos para la tiranía. Un despotismo desconsiderado y pagado de sí mismo puede perdurar largamente impune; lo malo es cuando pretende humanizarse o mostrar al mundo su "faz humana". En lugar de aplacar a la sociedad con sonrisa torcida, hace demasiado audaces a los críticos y pone en movimiento el mecanismo autoimpulsado de las exigencias cada vez más

valientes y cada vez más amplias, cuya presión acaso acabe por destruir el sistema.

Los procesos que prepararon en Rusia la revolución no se pusieron en marcha en la época de opresión estancada de Nicolás I, sino, por el contrario, cuando poco después el sistema zarista emprendió sus reformas. Se fortificaron entonces con la sucesiva liberalización del aparato de poder —si bien tampoco del todo paralelamente, como se comprende—. Análogamente: no fue el estalinismo en su periodo tiránico el que impulsó los movimientos que empezaron a meterse con el sistema totalitario. Ocurrió esto, en cambio, durante la desestalinización. La revolución húngara fue una consecuencia del aflojamiento "desestalinizador" tanto como los movimientos sociales que pusieron en 1956 a Polonia y en 1968 a Checoslovaquia al borde de una situación revolucionaria. La revolución de Irán puede verse como culminación del desmoronamiento al cual se arrojó, él solo, un poder tiránico al empeñarse, por una parte, en gobernar más blandamente y, por otra, en encaminar al país hacia un acelerado progreso técnico y social.

Pero tampoco a propósito de semejantes observaciones puede hablarse de "leyes históricas". El ejemplo de España atestigua que un régimen autocrático, en circunstancias favorables, está en condiciones de aplacar sucesivamente sus lados opresivos y a fin de cuentas pasar a un orden democrático, sin sacudidas revolucionarias. La probabilidad de tal evolución —la más favorable socialmente depende de demasiados factores, por desgracia imposibles de crear a la medida.

Una opresión política y policiaca, aun la más brutal, todavía no ha ocasionado por sí misma un estallido revolucionario. La aflicción general puede, más bien, generar lo contrario, y proteger eficazmente de la caída a un poder tiránico, cuando este poder consigue obligar a la mayoría de la población a no pensar en otra cosa que en el modo de lograr un mendrugo de pan.

Mas no se sigue en modo alguno que bastaría un consejero amistoso para instruir a los potentados despóticos: no cambiar nada, no moderar las represiones, no intentar reducir la miseria, no debilitar la policía ni el ejército, responder despiadada y sanguinariamente a cualquier desobediencia, etc. —semejantes consejos serían provechosos mientras la maquinaria del poder imperase efectivamente sobre todas las ramas de la vida del país, lograse aislarse totalmente de influencias externas y estuviera en condiciones de mantenerse ilimitadamente en una rigidez inmóvil—. Sólo que en el mundo de hoy un estancamiento completo es tan improbable como el total aislamiento. Hay muchas condiciones fomentadoras de crisis sociales a las que no consiguen oponerse ni los tiranos más precavidos: modificaciones demográficas e influencias culturales, técnicas y científicas procedentes de afuera. Toda "modernización" es peligrosa para los déspotas, pero a menudo no les queda otra posibilidad. Se ven obligados a emprender "modernizaciones", con el inevitable riesgo de ser víctimas de ellas.

No hay, pues, ninguna teoría que permitiera prever con gran anticipación las revoluciones, pronosticar su probabilidad, y no se diga formular sus consecuencias. Sólo podemos hablar de un proceso revolucionario cuando en él es reconocible una destrucción acelerada de las formas institucionales de la vida en común, por la cual dejan de funcionar los instrumentos merced a los cuales estas instituciones han regulado el comportamiento de las masas —gobierno, policía, tribunales, órganos representativos, y cuando ya nadie domina la situación.

En muchos países del Tercer Mundo les gusta a los gobernantes hablar de la revolución como sistema propio y estable de dominio. Esto es, sin embargo, retórica vacua; comparte un poco el aura positiva que parece tener el concepto de "revolución" en distintas jerigonzas ideológicas, pero sirve sobre

todo a la legitimidad del sistema de dominio más o menos autocrático.

Si el concepto de "revolución" ha de conservar su sentido, otorgado por las experiencias históricas, de plano no puede haber cosa tal como "un sistema de dominio revolucionario". La revolución conlleva la destrucción de las formas institucionales de dominio; todas las formas nuevas acarreadas por ésta caracterizan la conclusión de este proceso, de ninguna manera su prolongación. La estabilización renovada de las formas de dominación, del sistema, pues, al cual la revolución pone término, no puede, *ex natura*, ser revolucionaria; si así es llamada, suele ser con la intención de excusar las formas opresoras de dominio y la ausencia de control social del poder. Todo poder procedente de un vuelco revolucionario es, *sensu stricto*, contrarrevolucionario. Es decir, todo poder intenta estabilizar sus formas propias y dominar el proceso espontáneo que las generó. "Un gobierno revolucionario" significa, de plano, un gobierno despótico después de la revolución. "Justicia revolucionaria" y "legalidad revolucionaria" quieren decir, ni más ni menos, falta de justicia y de legalidad.

Cuando un aparato de poder proclama que aplica la "justicia revolucionaria", esto significa que no está sometido a ninguna justicia, y que a su gusto mata, tortura, encarcela y despoja de todo lo que, con razón o sin ella, sea sospechoso de desobediencia. Los "tribunales revolucionarios" no son sino una justicia de Lynch sancionada por un régimen que sólo debe su permanencia al hecho de que ninguna ley lo limita. En semejantes aplicaciones, el adjetivo "revolucionario" pierde cualquier sentido reconocible. Puede hablarse de poesía o de arte revolucionarios en el sentido de que despierten emociones favorables a la revolución y así contribuyan a la caída de las instituciones de poder. En cambio, los dominadores no piensan para nada en esto cuando reclaman poesía o arte revolucionarios, sino que quieren precisamente lo contrario:

se refieren a poesía y arte que favorezcan la estabilización de su dominio. Gracias a tales ambigüedades, el adjetivo "revolucionario" se ha difundido tanto, que es aplicable a cualquier concepto, con tal de despojarlo de su sentido propio, suponiendo a la vez que dicho significado se conserva y además "se ahonda". Los ideólogos de las inquietudes estudiantiles de los años sesenta hablaban de "universidades revolucionarias" aludiendo a una institución que les concedería títulos científicos sin requerir para ello aprender nada. También se oía algo acerca de una "ciencia revolucionaria", que era una ciencia en la cual podía sostenerse algo sin tener que demostrarlo. Cuando alguien anuncie que ha inventado "sillas revolucionarias", puede tenerse por anticipado la seguridad de que serán sillas en las que no podrá uno sentarse.

En muchas situaciones es posible emplear tan cómodamente el adjetivo "revolucionario" como "dialéctico" ("lógica dialéctica" viene a ser el liberarse de la aplicación del principio de contradicción; tener una "mayoría dialéctica" quiere decir estar en la minoría; vencer "en sentido dialéctico" significa simplemente perder, etc.). Más de una vez el adjetivo "revolucionario" no pasa de indicar una afirmación confusa; los miembros de la secta Temple's People consumaron no hace mucho un suicidio "revolucionario", atendiendo al llamado de su guía. El suicidio se dio en la realidad, y el adjetivo quiere aquí decir que el hecho era asimismo "correcto".

Pero si nos atenemos al sentido del concepto de "revolución" derivado de los acontecimientos históricos de la época moderna, debemos comprobar que la revolución no la constituyen en modo alguno medidas técnicas que pudiera tomar alguien debidamente preparado, a fin de ocasionar un vuelco. Las revoluciones, repitámoslo, son procesos espontáneos durante los cuales son destruidas instituciones de poder con participación de las masas; siempre son resultado de la coincidencia de distintos factores y nunca tenemos fundamento

para suponer que sean inevitables. Actividades políticas y militares podrían favorecer estos procesos y son asimismo irreemplazables para concluirlos, o sea para asumir el poder y estabilizar el nuevo régimen de gobierno. Por sí mismas, sin embargo, no consiguen crear ninguna revolución. Tampoco las actividades terroristas han producido jamás una revolución, y no hay el menor fundamento racional para esperar que lo consiguieran alguna vez. Es decir, una revolución —mientras no se la confunda con un asalto externo, como tantas veces ocurre— es una enfermedad de la sociedad, una parálisis de su sistema regulador, y como tal puede caracterizarse, independientemente de que tal sistema tenga carácter despótico o democrático. La curación, o sea la reconstitución de los mecanismos reguladores, implica siempre el fin de la revolución, y los mecanismos nuevos sólo pueden ser "revolucionarios" en el sentido de su procedencia, si bien no en su función, lo cual significaría una inversión de su sentido.

¿Habrá, con todo, alguna regularidad merced a la cual los mecanismos de poder surgidos del proceso revolucionario deben asumir una forma despótica? Esta pregunta ha sido planteada repetidamente en relación con los dramáticos desencantos tras las revoluciones del siglo XX, sobre todo después de la Revolución rusa. Sin embargo, no parece haber ninguna respuesta inequívoca, acertada en todas las situaciones. El vuelco de octubre en Rusia no se orientaba, según es generalmente sabido, contra el zarismo, que desde hacía ocho meses no existía ya, sino contra el único gobierno de la historia de Rusia que, con todo y no haber alcanzado el poder por elecciones, tenía el derecho de representar a la mayoría de la sociedad y que, con todo y ser débil y no dominar la situación, iniciaba la construcción de instituciones democráticas. Este régimen procedía de la revolución de febrero, de la destrucción del aparato gubernamental y del ejército. Si los bolcheviques triunfaron e impidieron el establecimiento

de la democracia en Rusia, no fue porque estuvieran más organizados y decididos para tomar por la fuerza el poder, sino gracias a una serie de casualidades favorables (para ellos). En pocos años alzaron instituciones que superaban con mucho en capacidades despóticas al dominio zarista de los últimos decenios.

Si, en comparación, los acontecimientos de Portugal en 1975 han merecido ser designados como revolución, se trata de un ejemplo de que, con una constelación internacional favorable y fuerza suficiente del movimiento democrático, el proceso revolucionario consigue reemplazar mecanismos despóticos, muy debilitados a causa de corrosión interna, por mecanismos de representación popular. Los comunistas portugueses contaron claramente con lograr, mediante ayuda soviética, sacar provecho de la caída de la variante portuguesa del fascismo, a fin de establecer su propia dictadura. Tal esperanza no tenía nada de descabellada; en otras condiciones internacionales hubiera podido cumplirse con facilidad.

Puede decirse lo siguiente: por débiles que sean y mal que funcionen, es nula la probabilidad de sustituir mecanismos democráticos aun por mecanismos democráticos más eficaces, cuando hayan sido aniquilados por la enfermedad revolucionaria (por mucho que se trate de instituciones democráticas "revolucionarias").

En los sistemas despóticos de dominio pueden diferir los resultados de transformaciones revolucionarias. Dependen tanto de la situación internacional como del vigor del movimiento social decidido, en lugar de una "toma del poder", establecer representaciones populares adecuadas. Dicho de otro modo, los frutos de las sacudidas revolucionarias dependen de las fuerzas relativas de las diversas ideologías que participen en los sucesos. Las ideologías que requieren el establecimiento de un orden jurídico representativo y están asimismo dispuestas a aprovechar la irrupción revolucionaria para aniquilar ante-

riores formas opresivas de gobierno, incrementan naturalmente la probabilidad de impedir la conversión del despotismo en otro, tal vez hasta más cruel. Muy distintas son las cosas cuando dominan ideologías utópico-revolucionarias en el sentido estrecho de la expresión, o sea aquellas para las cuales "la revolución" representa una solución apocalíptica de todos los problemas humanos, un principio totalmente nuevo, una parusía secular o una sacudida al árbol de navidad cósmico, del cual caerá a tierra la genuina estrella de Belén.

Las ideologías revolucionarias en este sentido constituyen un fenómeno social *sui generis*, una variante mundana degenerada del mesianismo religioso, presente desde hace mucho en las tres grandes religiones de la humanidad —el judaísmo, el cristianismo y el budismo mahayana—. (Existe incluso la suposición —si bien indemostrada— de que la idea del retorno de Buda a la tierra, en el sur de la India durante el primer siglo de nuestra era, surgió por influencia del mesianismo judeocristiano.) La idea de la revolución como apocalipsis, como ingreso en la forma definitiva, se diferencia por completo de la filosofía ilustrada del progreso. Creer en el progreso significa la esperanza de un mundo mejor, que surgirá como continuación del actual: impulsando la instrucción, la razón, reformando la moral, desarrollando la técnica. "Progreso" significa la continuidad, la acumulación de los logros, un mejoramiento. En contraste, el mesianismo moral se nutre de la esperanza de una radical discontinuidad en la historia, una interrupción que abrirá la puerta al tiempo nuevo. La espera del tiempo nuevo, de una renovación absoluta, es la auténtica raíz de toda mentalidad revolucionaria en este sentido. Consiste en creer que la humanidad puede quitarse de encima todas las cargas surgidas a lo largo de los siglos en su ser biológico y social, que la humanidad puede lavarse de los pecados del pasado gracias al choque sangriento del bautismo revolucionario, a fin de comenzarlo todo desde el principio, a partir del año cero.

Pero ¿cómo alcanzar esto? Las esperanzas mesiánicas de principios de nuestra era contaban con una intervención exterior al mundo humano; el nuevo calendario habría de ser iniciado por un enviado divino, y la tarea de cada ser humano era la penitencia y la espera. Otras son las cosas cuando se tiene la certidumbre de que el mesías se encuentra entre nosotros, personificado en tal o cual secta, raza, clase o partido, en feliz posesión de la verdad: tiene entonces que estar dispuesta la técnica mesiánica sustentada en la aniquilación, puesto que el tiempo nuevo, por definición, no se puede planear en condiciones en las que impera el demonio. Una obra apocalíptica sólo puede descansar en una destrucción total.

Ya Mirabeau observó que después de una revolución siempre surge alguien que anuncia que hará falta otra, ahora sí la última y definitiva. Y es que no puede ser de otra manera: toda revolución requiere fuerzas sociales que sólo pueden movilizarse a partir de una inversión extraordinariamente grande de esperanzas acrecentadas. En toda revolución las esperanzas tienen que ser desproporcionadas en comparación con los frutos, de modo que toda revolución trae consigo inevitablemente una enorme masa de desilusiones.

Por tanto, después de las revoluciones en las cuales desempeñan un papel importante ideologías apocalípticas, después de las revoluciones que podrían designarse como sueños del éscaton, los desengaños son también, por naturaleza, de dimensiones gigantescas; sólo es posible sobrellevarlos no abandonando los sueños mesiánicos, sino juzgando sencillamente de otro modo los hechos del momento: tampoco era *ésta* la revolución, aún nos hace falta otra, ahora sí la definitiva. Lo mismo ha acontecido con las sectas milenaristas, cuando el momento de la parusía tenía hasta fecha fija, la cual, una vez transcurrida, llevaba a la secta a la amarga conclusión de que se habían equivocado en la cuenta, sin por ello renunciar en modo alguno al principio que había despertado las esperanzas.

La esperanza del Tiempo Nuevo, del Comienzo Absoluto, de la Juventud Total es, a lo que parece, una forma permanente y nunca erradicable del todo de la vida espiritual humana. No ha de creerse que esta esperanza sea nunca enteramente suprimida de la cultura, ni que fuese deseable lograrlo. Es el anhelo de eliminar el pasado. Las modernas fantasías revolucionarias son una plasmación histórica de dichas esperanzas. Su forma original son las escatologías religiosas, donde la fe en el tiempo nuevo, la salvación, presupone la expiación de los pecados, de las manchas o faltas del tiempo viejo.

La esperanza del Tiempo Nuevo es inaccesible a los argumentos racionales, dado que en su forma propia no es una "teoría" ni un punto de vista intelectual, sino una pasión espiritual. Las escatologías religiosas no requieren ninguna fundamentación racional, no se apoyan en previsiones y teorías sino en confianza en las promesas recibidas por los hombres al comienzo de los tiempos: estas promesas sustentan su fe en que podrá ser borrado el pasado en sentido moral e interrumpida radicalmente la cadena del mal y el sufrimiento.

Las escatologías seculares revolucionarias son una versión de esta fe, si bien degeneradas por dos razones. En primer lugar, porque presentan sus esperanzas como convencimiento basado en supuestos racionales, cosa imposible sin mala fe. En segundo lugar, porque la salvación debe tener un carácter colectivo y, al mismo tiempo, realizarse por medio de una técnica social especial. La eliminación del pasado debe tener carácter político y no moral, pero esto significa que el apocalipsis se propone la misión de aniquilar la cultura. En su forma cabal, aspira al hundimiento de todo el legado cultural en el olvido.

No todas las revoluciones conocidas han llevado adelante de modo igualmente consecuente la aniquilación del pasado, ni en todas las revoluciones se han enunciado con igual clari-

dad los supuestos ideológicos de semejante destrucción. Con la perspectiva de hoy, la revolución rusa debe juzgarse una variante relativamente moderada e inconsecuente del apocalipsis cultural. La mayor parte de la inteligencia prerrevolucionaria fue extirpada o forzada a emigrar, la falsificación de la historia pasó a ser rutina cotidiana, la tradición religiosa fue víctima de despiadada represión; literatura, filosofía y arte se marchitaron y estragaron a causa de persecuciones, baños de sangre y restricciones. Pese a todo, el exterminio y las persecuciones no fueron lo bastante consecuentes para interrumpir por completo la continuidad de la cultura. La idea del aniquilamiento radical de todos los bienes culturales heredades (Proletkult) nunca fue la política oficial de quienes dominaban. Se ha demostrado que a Rusia le basta un leve aflojamiento de la política represiva para desplegar nuevas energías culturales y probar que no ha roto los vínculos con su pasado y que ha resistido el esplendor del tiempo nuevo.

El apocalipsis chino fue notablemente más radical, sobre todo durante el periodo de la llamada revolución cultural. No es sólo que allí se realizara en forma más consecuente la aniquilación del pasado, del legado artístico, filosófico, religioso, científico, de las escuelas y universidades; de modo mucho más sistemático y consecuente fue aniquilada asimismo la familia, que se revelaba como el vínculo social más refractario a la estatificación. La idea de la revolución del maoísmo proclamaba mucho mejor y más claramente las tareas de la Nueva Época: una total negación de la continuidad histórica, la conformación del hombre nuevo en un desierto de civilización. Hoy por hoy no podemos decidir en qué medida se logró lo buscado y en qué grado consiguieron los chinos, pese a enormes devastaciones, preservar la capacidad de renovación espiritual. Da la impresión, sin embargo, de que tampoco aquí se logró por completo el intento de establecer el nuevo comienzo absoluto.

La que hasta ahora más se acercó al ideal fue la revolución de Camboya. La preparación de la Nueva Época, o sea la destrucción de la vieja sociedad, no padeció la menor limitación. Ciudades, escuelas, familias, religión, todas las formas de vida social cayeron en ruinas; los nuevos potentados aceptaron, con razón, que el Hombre Nuevo, si en verdad había de ser nuevo, de ningún modo podía seguir ligado a formas culturales periclitadas. Esto significaba en la práctica que había que liquidar a todos los que supieran escribir, y encerrar al resto de la población en campos de concentración. Esto se logró en gran medida. La extirpación en masa y el exterminio sistemático han transformado el país en un desierto; fue creado el fundamento para el Tiempo Nuevo.

Con todo, ni en Camboya pudo alcanzarse cierta meta, por no haber sido elaboradas por entonces las técnicas requeridas: no pudo hacerse que la gente desaprendiera el lenguaje.

Una aniquilación consecuente del pasado debiera presuponer asimismo el desaprendizaje del lenguaje heredado por el hombre, ya que como portador de la tradición cultural impone a quien lo emplea ciertas construcciones mentales, limitando con ello la posibilidad de conformación del Hombre Nuevo. El lenguaje contiene palabras y formas gramaticales que el Hombre Nuevo no debe conocer.

Una revolución cabal presupone un desierto completamente sin cultura y debería así inventar una técnica que permitiera devolver el ser humano a la etapa prelingüística.

La juventud del hombre: troglodita, antropopiteco. Liberación total: la jaula.

Dejando aparte esta dificultad, que no ha podido ser vencida hasta ahora, la revolución camboyana, al parecer, es la que ha tenido los mejores resultados entre todas las revoluciones. Usándola como base es posible formular con precisión mucho mayor que nunca las definiciones históricas de Revolución Total, de Tiempo Nuevo y de Hombre Nuevo: genocidio, esclavitud, bestialidad. El apocalipsis casi se ha

consumado, la idea de la revolución casi ha encarnado. El pensamiento del retorno al Nuevo Comienzo Absoluto, a la esplendorosa juventud, separado de su fundamento religioso, encarnó del mejor modo en la posibilidad de que disponía.

Cómo ser un conservador-liberal-socialista

"Avanzando hacia atrás, por favor", es la traducción aproximada de una súplica que alguna vez escuché en un tranvía de Varsovia. La propongo como apotegma para la gran Internacional que no existirá jamás.

El conservador cree:

1. Que tratándose de la vida humana, no ha existido ni existirá progreso alguno que no implique un costo relativo de maldad y deterioro, por lo que en cada proyecto de reforma y mejoramiento debe tomarse en cuenta el factor precio. Dicho de otra forma: las desventuras son compatibles (podemos sufrirlas íntegra y simultáneamente), mientras que las cosas buenas se estorban o se cancelan unas a otras, al grado de que resulta imposible disfrutarlas a un mismo tiempo y de manera plena. La existencia de una sociedad sin libertad ni igualdad es perfectamente posible; no lo es, en cambio, la de un orden social que combine de modo absoluto la igualdad y la libertad, la planeación y el principio de autonomía, la seguridad y el progreso técnico. La historia humana no conoce el "happy end".

2. Que desconocemos el grado en que las distintas formas tradicionales de vida social —rituales familiares, nación, comunidades religiosas— influyen decisivamente en hacer más tolerable —y posible, incluso— la vida. No hay bases para creer que al destruir estas formas o al considerarlas irracionales, mejoramos nuestras posibilidades de dicha, paz, seguridad o libertad. No sabemos, a ciencia cierta, qué ocurriría si, por ejemplo, la familia monogámica fuera abolida, o si la

vieja costumbre de enterrar a los muertos cediera el paso a un reciclaje racional de cuerpos con fines industriales. No lo sabemos, pero nada insensato sería esperar lo peor.

3. Que la *idée fixe* de la Ilustración —la envidia, la vanidad, la ambición y la agresión se originan en deficiencias de las instituciones sociales y desaparecerán en el momento en que éstas se transformen— no es sólo absolutamente increíble y contraria a la experiencia, sino que resulta peligrosa. ¿Cómo fue posible, entonces, que surgieran todas estas instituciones si contrariaban a tal grado la verdadera naturaleza humana? Confiar en que podemos institucionalizar la hermandad, el amor, y el altruismo, equivale a institucionalizar otra cosa: el despotismo.

El liberal cree:

1. Que sigue siendo válida la antigua idea de que el propósito del Estado es la seguridad; válida incluso si la noción de seguridad se extiende hasta incluir no sólo la protección de las personas y la propiedad a través de la ley, sino otras varias instancias: que a los desempleados no los mate el hambre ni a los pobres la falta de atención médica; que los niños tengan acceso a la educación. Pero no hay que confundir seguridad con libertad. El Estado no garantiza la libertad mediante su acción reguladora en las diversas áreas de la vida, sino todo lo contrario, la garantiza mediante su abstención.

De hecho, la seguridad puede ampliarse sólo a expensas de la libertad. En todo caso, hacer a la gente feliz no es responsabilidad del Estado.

2. Que las comunidades humanas están amenazadas, no sólo de estancamiento sino de degradación, si se organizan al grado de asfixiar toda iniciativa individual, todo espíritu de inventiva. Se puede concebir un suicidio colectivo del gé-

nero humano, pero no un permanente hormiguero de hombres y esto por una simple razón: no somos hormigas.

3. Que es improbable la superviviencia de una sociedad en la que todas las formas de competencia fueran abolidas. Sin ellas faltarían también los estímulos imprescindibles de creatividad y progreso. La igualdad no es un fin en sí mismo, es un medio solamente. En otras palabras: no tiene caso luchar por una mayor igualdad si el resultado es una nivelación hacia abajo de los privilegiados en vez de una nivelación hacia arriba de los no privilegiados. La igualdad perfecta es un ideal que se aniquila a sí mismo.

El socialista cree:

1. Que las sociedades en donde la búsqueda de la ganancia es el único regulador del sistema productivo, están amenazadas por catástrofes tan o más dolorosas que las sociedades en las que esta búsqueda ha sido completamente eliminada. Hay razones de peso para creer que es bueno limitar la libertad económica en favor de la seguridad y evitar que el dinero produzca, automáticamente, más dinero. Pero esta limitación de libertad es precisamente eso, limitación de libertad, y no una forma superior de libertad.

2. Que es hipócrita y absurdo concluir que sólo porque una sociedad perfecta y sin conflicto es imposible, son inevitables todas las formas existentes de desigualdad, y justificada toda búsqueda de ganancia. El tipo de pesimismo antropológico conservador que abomina de un impuesto sobre la renta progresivo, resulta tan sospechoso como el optimismo histórico detrás del Archipiélago Gulag.

3. Que aun a costa del crecimiento concomitante de la burocracia, debe afirmarse la tendencia a sujetar a la economía mediante controles sociales, ejercidos, ciertamente, en un contexto de democracia representativa. Para contrarres-

tar la amenaza a la libertad que produce el crecimiento de esos controles, es preciso planear instituciones adecuadas.

Tengo para mí que estas ideas reguladoras no se contradicen y que, por lo tanto, es posible ser un conservador-liberal-socialista.

En cuanto a la todopoderosa Internacional que mencioné al principio, pienso que su inexistencia está plenamente asegurada: no garantiza la felicidad entre los hombres.

Traducción de Enrique Krauze

SOBRE LAS TEORÍAS CIENTÍFICAS

Por qué siempre tiene razón una ideología

En este artículo dejaré a un lado las diversas proposiciones acerca de cómo debiera emplearse la palabra "ideología". Preferiré recurrir al sentido que se impone merced al uso cotidiano y a los hábitos periodísticos (más que sociológicos) y preguntaré si este uso identifica un fenómeno separado. Es fácil advertir que en el habla diaria el significado de la palabra "ideología" es restringido en comparación con lo que recomendaría la mayor parte de la tradición sociológica, empezando por Marx. En el uso común no aplicamos normalmente la palabra a las creencias religiosas: no hablamos, por ejemplo, de "ideología bautista", y si "ideología islámica" nos parece admisible, es porque la imaginamos como una entidad política peculiar, más bien que religiosa. Tampoco suena acertada la palabra cuando alude a doctrinas o utopías particulares carentes de atractivo social notorio. Los credos filosóficos, cuando se restringen a círculos de especialistas, tampoco suelen ser descritos típicamente como "ideologías", salvo cuando deseamos recalcar nuestra opinión desfavorable; decir que "el positivismo es una ideología" equivale a insinuar que, lejos de ajustarse a sus pretensiones científicas, la filosofía positivista implica juicios arbitrarios de valor.

El hábito del lenguaje ordinario tiende cada vez más a reservar la palabra a sistemas de ideas que exhiben las siguientes características:

a) expresan y articulan metas y principios de movimientos de masas/organismos políticos, o de movimientos que aspiran a ser seguidos por las masas;

b) proporcionan a estos movimientos u organizaciones justificaciones de sus pretensiones de poder, ya poseído o aún

anhelado; la mayoría de las veces el blanco es un poder que no será compartido con nadie más;

c) afirman y abastecen todos los aspectos dinámicos, agresivos y violentos de estos movimientos y organizaciones (incluyendo Estados) con formas doctrinales;

d) tienden, con grados fluctuantes de coherencia, a alcanzar un carácter completo o "global". Con otras palabras, pretenden ofrecer soluciones no sólo a cuestiones sociales particulares o a entuertos particulares, sino responder a todas las cuestiones fundamentales de la vida humana, incluyendo las religiosas o metafísicas; pretenden, pues, ser *Weltanschauungen* omniabarcadoras.

Dicho brevemente, lo que el uso corriente tiende a implicar con mayor frecuencia es que la función social de las "ideologías" es ofrecer a un sistema existente de poder (o aspiraciones al poder) una legitimidad basada en la posesión de una verdad absoluta y que todo lo cubre.

Como tales, los ejemplos típicos de ideologías así concebidas son los aspectos doctrinales de movimientos como el comunismo (en todas sus variantes), el nazismo, el fascismo, el panarabismo, el sionismo, varias actividades nacionalistas o raciales agresivas, así como ideas imperiales o imperialistas, basadas o no en un llamado a vínculos étnicos. Inversamente, la palabra parece menos acertada cuando se la asocia con adjetivos como "liberal", "pacifista" y "conservador".

Por supuesto, la cuestión no está en cuál significado —más amplio o más restringido— sea más adecuado; cualquier significado sirve, con tal de que se aclare razonablemente. La cosa está más bien en preguntar si el sentido estrecho capta un fenómeno que amerite atención separada, no sólo en términos políticos de hoy sino también en la taxomanía de las ideas. Y de ser así, es oportuno preguntar en qué medida podemos justificar las frecuentes analogías con movimientos e ideas religiosos. Esta distinción me parece importante, y

en mis observaciones siguientes intentaré explicar por qué la opinión popular —que o bien identifica la ideología con una religión o ve la primera como "sustituto" o "versión moderna" de la segunda— podría ser cierta sólo en un sentido sumamente calificado. Concentro mi atención, no obstante, sólo en un lado de esta distinción, a saber, el aspecto "epistemológico" de la ideología. En tanto es plausible sostener que las ideologías generan algunas reglas cognitivas por su cuenta, o algunas maneras de percepción, y que estas reglas en cierta medida son parecidas a las típicas de la vida religiosa, en otros aspectos difieren, con todo. Recalcaré, pues, esta distinción sin negar el hecho evidente de que varios movimientos religiosos han desempeñado o desempeñan una función eminentemente política, y que hay muchas formas híbridas que mezclan postulados religiosos tradicionales con aspiraciones políticas agresivas.

Lo que comparten los sistemas de creencias ideológicos y religiosos es que ambos pretenden imponer un significado *a priori* a todos los aspectos de la vida humana y todos los sucesos contingentes, y que ambos están construidos de tal suerte que ningún hecho concebible —no digamos real— pudiera refutar la doctrina establecida. Remito aquí al marco popperiano clásico de interpretación. Las doctrinas religiosas e ideológicas son ambas inmunes a falsificaciones empíricas y están en condiciones de absorber todos los hechos sin dejar de sobrevivir intactas. Si creo enérgicamente que el ojo de la Providencia vigila todos los detalles de mi vida, no tengo por qué temer que ningún acontecimiento suscite dudas en cuanto a la omnipresencia de la sapiencia divina. Todo cuanto me acontezca encajará en este marco: si el destino me favorece, exhibirá la benevolencia de Dios y habrá de ser visto como recompensa, estímulo o acto de gracia. Si se opone a mis aspiraciones y frustra mis esperanzas, de fijo está interviniendo la misma Providencia: todas las adversidades deben explicarse como castigos o advertencias; como la vida

humana es inevitablemente ambigua, no hay momento de mi vida en que no merezca ser a la vez premiado y castigado, de no aplicárseme justamente tanto Clemencia como Justicia. Es así verdad por anticipado que cualquier cosa que acontezca acontecerá bien y confirmará la sabiduría infalible de Dios, cuyos detalles, en todo caso, escapan a mi comprensión limitada.

Se diría a primera vista que las ideologías disfrutan del mismo privilegio de inmunidad a los hechos y de la misma aptitud para absorberlos, dado que el marco de sentido que otorgan al destino humano es tan imposible de falsificar como el orden significativo del mundo en la percepción del creyente. Si decido que la historia entera consiste en actos de lucha de clases y que todas las aspiraciones y acciones humanas deben ser explicadas en términos de dicha lucha, no habrá manera concebible de refutar semejante principio. Como en el mundo empírico todo está vinculado de una u otra manera, no bien afirmamos que los intereses de clase abarcan todos los aspectos de la vida social, no es ya preciso devanarse demasiado los sesos para hallar confirmada la filosofía marxista de la historia en todo acontecimiento posible. En cuanto determinada sociedad es definida como "capitalista" y por tanto, *ex definitione*, gobernada por la burguesía, no habrá acciones concebibles de ese gobierno que no validen este veredicto. Si por alguna razón la vida en ese país se deteriora en algunos aspectos, la doctrina es confirmada: los explotadores oprimen a las masas laboriosas, buscando ganancias; si, por el contrario, es claro que todo mejora y ascienden los niveles de vida de los trabajadores, vuelve a comprobarse la verdad de la doctrina: los explotadores, aterrados por las perspectivas de una revolución, intentan comprar a las masas trabajadoras a fin de adormecerlas. Si el gobierno es liberal en materias sexuales y tolerante hacia la pornografía, claramente quiere desviar la atención de los trabajadores de los candentes ,temas sociales y canalizar los intereses

de las masas en una dirección innocua; si, por el contrario, es más o menos puritano y refrena la pornografía, entonces oprime el movimiento hacia la liberación y evita que la gente desperdicie energía aprovechable de otro modo para generar ganancia. Una vez que queda usted clasificado como demonio, le será imposible conducirse de un modo que deje de corroborar tal afirmación. No hay ni que decir que no bien decida usted que la historia universal se define por una lucha entre judíos y arios, su interpretación será tan infaliblemente verificada por todos los hechos como la teoría según la cual todo lo que la gente hace es reducible "en última instancia" a intereses de clase, o la de que todos los sucesos, tanto naturales como obra humana, revelan la divina guía del universo. El atractivo intelectual de una ideología de pretensiones universales reside precisamente en ser tan fácil. Una vez aprendida, lo cual siempre se consigue en un dos por tres y sin esfuerzo, todo adquiere sentido y uno se convierte en el feliz poseedor de una llave que abre todos los secretos del mundo.

Esta analogía, con todo, sólo representa la mitad del cuento. Las creencias religiosas no tienen normalmente por qué presentarse como hipótesis racionales poseedoras de valor explicativo para hechos empíricos en el mismo sentido requerido de las hipótesis científicas. Por supuesto, en la historia de la teología no tienen nada de raro los intentos de racionalizar las creencias religiosas y convertir la fe en un género de conocimiento. No obstante, en la forma dominante de autocomprensión religiosa no se requiere semejante legitimidad. El acto de pertenecer a una comunidad que se identifica por la revelación primordial tiene normalmente prioridad sobre el esclarecimiento intelectual que la mayoría de las religiones pretenden ofrecer. La fe se interpreta como condición —y efectivamente lo es— de una visión del mundo dentro de la cual los hechos empíricos aparecen como otras tantas manifestaciones del sentido espiritual oculto; con otras palabras,

el principio de *credo ut intelligam* suele estar incluido en el modo como los creyentes ven su propio acto de creer. No ocurre otro tanto con las ideologías. Éstas viven de la mala fe por pretender ofrecer una explicación del mundo en los actos mismos de la beatería y el fanatismo. Quieren que los hechos las confirmen lo mismo que las hipótesis científicas son confirmadas, y ello las impele a deformar y disimular hechos desfavorables. Se supone que poseen verdad absoluta y al mismo tiempo que son comprobables. Si las religiones han recurrido a menudo a la mentira, ésta no es parte inherente de su condición cognitiva, dado que su contenido es esencialmente inverificable; en cambio las ideologías llevan consigo una necesidad inherente de mentir y no podrían sobrevivir de otra manera. A diferencia de las religiones, las ideologías no residen más allá de la ciencia, son positivamente anticientíficas.

Así, las habilidades de unas y otras para absorber todos los hechos posibles difieren. Las ideologías no sólo tienen que idear técnicas de mentir, sino que cuando los hechos no pueden ser ocultados necesitan asimismo una técnica psicológica especial que evite que los creyentes vean estos hechos, o que conforme una forma peculiar de doble conciencia en la cual no sólo se pueda eliminar hechos por irrelevantes sino incluso negarlos de plano.

Un amigo me contaba una historia de su hija de 3 o 4 años jugando carreras con otra en el parque. La que corría menos, gritaba siempre, desde su posición de derrota: "¡voy más rápido, voy más rápido!" Después de un rato, la que iba a la cabeza se echó a llorar y corrió a su madre lamentándose: "¡no quiero que ella corra siempre más aprisa que yo!" He aquí un ejemplo sencillo de cómo la mente humana puede ser cegada a los hechos más evidentes sometiéndola a una propaganda ruidosa —incluso en perjuicio propio—. En pocas palabras, el hacerse ilusiones no es el único mecanismo de deformación cognitiva. Sin embargo, las ideologías nece-

sitan disponer de un mecanismo algo más complicado que implique un concepto específico de la verdad, y su tarea es confundir o incluso suprimir la distinción entre enunciados de hecho y asertos sobre la "esencia" de las cosas.

Por supuesto, este punto podría sugerir una vez más una analogía con la cognición religiosa, que, no obstante, de nuevo resulta engañosa. En la cognición religiosa los contenidos descriptivo y normativo no están separados sino que son percibidos en un acto único de creencia. Y, dado que la autoridad de Dios confiere validez a ambos, no hay razón para que fueran válidos en dos sentidos diferentes, como pasa en el conocimiento "secular". En cambio en las ideologías la distinción entre los enunciados normativos y fácticos se enturbia de tal suerte que juicios ostensiblemente descriptivos disfrazan reglas normativas que los creyentes se supone que aceptan en su significado descriptivo.

Pueden darse ejemplos de fuentes bien conocidas acerca de cómo funciona esta confusión. La ideología comunista, sin embargo, o más bien la ideología del Estado comunista, es más adecuada que ninguna otra, puesto que ha alcanzado un grado insuperado de codificación y exhibe una congruencia impresionante en su carácter autocontradictorio.

Tomemos un ejemplo de lo menos rebuscado. Cuando un sacerdote dice que "un cristiano no roba", está diciendo sencillamente que un cristiano no debiera robar y que quienquiera robe no será un buen cristiano. Con otras palabras, está ofreciendo una definición normativa de un cristiano respetable. Por su parte, si leemos en un catecismo soviético que "un soviético no roba", el significado de esta afirmación es mucho más rico. Podría parecer un precepto común expresado gramaticalmente, como tantas veces, en el modo indicativo. Sólo que no se supone que sea nada más un precepto. Nos participa algo acerca de la esencia del hombre soviético tal como "realmente" es, así como acerca de personas reales que de hecho encarnan dicha esencia. Se espera que un cre-

yente dé por descontado no sólo que el no robar sea parte de la "esencia" del soviético tal como se define normativamente, sino también que los soviéticos realmente no roban. La tarea de la educación consiste en moldear las mentes humanas de manera tal que se impida a la gente ver lo que ve —robo universal como elemento inherente y necesario de la vida cotidiana— y que esté presta a admitir que el robo, si llega a darse, es un fenómeno marginal insignificante, según casi ni vale la pena mencionar. De este modo la virtud de la ideología no es sólo que produzca híbridos verbales que mezclen hechos, mandamientos y afirmaciones en torno a la "esencia", sino también que haga posible inferir hechos a partir de mandamientos, deducir lo que es a partir de lo que debiera ser, y que, si es eficiente, produzca personas capaces de realizar precisamente la milagrosa transustanciación implicada en el ver hechos tal como lo prescriben las normas.

Ciertamente a estas alturas ya hemos dejado atrás el periodo en el cual esta ideología funcionaba eficientemente y en que la gente adquiría en efecto este talento de creer una doctrina que cada día era inconfundible y palmariamente refutada por todos los hechos comunes de la vida diaria. El que la ideología lograra alcanzar esta perfección —así fuera durante un periodo histórico— atestigua su poder independiente en la vida social.

El deshielo, de Ilyá Erenburg, presenta una discusión en grupo en la cual es criticada cierta novela soviética. Uno de los personajes censura la irrealidad de determinada historia extramarital de la novela, dando la impresión de creer sinceramente que el libro es falso en el sentido de retratar una conducta no soviética (un hombre soviético no tiene líos extramaritales), hasta que un momento después, terminada la reunión, cae de pronto en la cuenta de que él mismo se halla exactamente en la misma situación en su vida real. Éste es precisamente el momento del "deshielo", en el que la ideología se derrite. No bien las personas se dan cuenta de que

la ideología que venían profesando es contraria a hechos notorios, deja de ser una ideología. Se convierte más bien en una mentira simple. Aunque siga siendo repetida, enseñada y obedecida bajo coacción, una ideología captada y conocida como mendaz ha perdido, no obstante, su capacidad natural de producir doble conciencia.

El marxismo leninista-stalinista justificaba, cuando menos en cierta medida, la curiosa epistemología de este fenómeno aparentemente imposible: la mendacidad sincera. Lukács fue, entre otros, su codificador. La parte pertinente de su teoría afirma que la verdad sólo puede ser vista desde el punto de vista particular de la clase progresista, o sea el proletariado, que la sapiencia superior del proletariado está acumulada en el partido comunista (y no, por supuesto, en lo que ningún proletariado empírico piense o crea) y que esta sapiencia sale a relucir en actos de compromiso práctico y no en investigación "contemplativa". Así lo que produce la verdad es la acción política del partido comunista. En otras palabras, por definición, el partido nunca se equivoca, ya que es el único mecanismo que genera los criterios de validez objetiva. Los hechos son inermes cuando son enfrentados a la "totalidad" tal como es percibida desde este punto de vista privilegiado (o punto de praxis). Lukács llegó a repetir cuando menos una vez, a este respecto, el dicho fichteano de "peor para los hechos", y eso es lo que quería decir.

Esta teoría del conocimiento en la cual la "praxis" omniabarcadora sustituye y expulsa todos los criterios intelectuales (y morales), fue aplicada, de manera algo menos refinada, en la conciencia política comunista. Pasó a ser un artilugio psicológico que tornaba posible oscurecer o hasta derogar la distinción entre lo que es políticamente cómodo decir y lo que es verdad en el sentido ordinario. Esta distinción es admitida como cosa evidente en las actividades políticas y de hecho en la vida cotidiana, y suprimirla se diría todo un logro. Aun así, la ideología comunista parece haber

alcanzado este resultado con no poca eficiencia, si bien sólo durante determinado periodo. Resultó que la gente muy comprometida conseguía creerse las mentiras que ellos mismos habían creado o ayudado a crear. Era posible que algunos dirigentes políticos fabricasen dogmas políticamente útiles, palmariamente contrarios a su experiencia, y que de algún modo los creyeran ciertos.

Sin duda hay gran distancia entre el concepto marxiano de ideología y la manera como la ideología progresista y científica funcionó de hecho en los Estados comunistas. Por larga que fuese, esta ruta no fue nada tortuosa y puede volverse a recorrer. En el vocabulario de Marx, "ideología" o falsa conciencia se definía no por su falsedad en el sentido ordinario sino por la circunstancia de que sus creyentes fueran incapaces de apreciar el hecho de que su pensamiento estuviese determinado por las fuerzas sociales, antes que lógicas. Dicho de otro modo, tanto los productores como los consumidores de bienes ideológicos eran víctimas de un error tocante a las auténticas motivaciones y causas de sus creencias. Se figuraban ser seres racionales guiados por criterios intelectuales para aceptar o rechazar diversos ingredientes de su visión del mundo, y mientras tanto seguían inconscientemente los intereses creados de la clase con la cual se identificaban. Liberarse de la automistificación ideológica consiste, en correspondencia, no en restaurar el pleno vigor de criterios intelectuales independientes de valores sociales —dado que tales criterios son ellos mismos ficciones de falsa conciencia—, sino en darse cuenta de las verdaderas fuerzas motrices que hay tras el pensamiento propio. No obstante, esto es impracticable dentro de la conciencia de clases privilegiadas, ya que tal conciencia está inevitablemente impulsada a disfrazarse ella misma ante sí misma: los hombres no pueden producir ideas universales, religiosas, metafísicas, sociales o científicas y al mismo tiempo darse clara cuenta de que estas ideas son sólo tretas para perpetuar sus privilegios. Por no tener

privilegios que defender, el proletariado no sólo está en condiciones de quitarse de encima todos estos instrumentos que se engañan solos, sino que sencillamente no pueden defender con fortuna su propio interés particular sin haberlo hecho realmente. Con otras palabras, Lukács no tuvo que manosear demasiado el legado de Marx para obtener su resultado milagroso: la verdad del marxismo no ha de ser medida por criterios "externos" como los establecidos por la filosofía cientista, sino por el hecho de que esta doctrina expresa el movimiento del proletariado, único capaz, él, de captar la "totalidad" de la sociedad (capacidad establecida, a su vez, sobre la base de análisis marxista). Que el proletariado es poseedor de la verdad *de iure naturali*, es cosa que aprendemos por la teoría marxista, y que la teoría marxista es cierta lo sabemos en virtud del hecho de que encarne la conciencia de clase del proletariado. Este admirable razonamiento es aplicable sólo si añadimos que la verdad no se revela sólo desde el punto de vista puramente teórico, sino dentro de la "praxis" política, lo cual equivale a decir que el compromiso político genera verdad. Como la conciencia del proletariado, según sabemos por otro lado gracias a la doctrina leninista, consigue su forma genuina sólo en la ideología del partido, el partido comunista escala la envidiable posición de ser *par excellence* el portador de la verdad.

No hay ni que decir que éste no es el modo como los políticos o los simples creyentes expresan su seguridad ideológica; éste es más bien el trasfondo epistemológico implícito de su manera casi espontánea de comportamiento mental. En ninguna otra ideología, hasta donde se me alcanza, se ha hecho tan explícito este ingenioso manejo y sus reglas se han establecido con tanta claridad por parte de los teóricos, como en el caso de la doctrina comunista. La incapacidad resultante de discernir la verdad de sentido común de la conveniencia política, y la capacidad de descartar todos los hechos empíricos como irrelevantes para la propia superio-

ridad cognitiva, quedan ambas perfectamente validadas dentro de esta ideología que se sostiene sola.

Debe agregarse, no obstante, que he tratado de describir la ideología en su forma perfectamente esquizofrénica, alcanzada en el mundo stalinista. Desde entonces venimos observando un deterioro creciente de la eficiencia ideológica del comunismo. El componente material básico podría haber quedado intacto, como podría haber ocurrido con las aspiraciones de administrar la percepción del mundo por la gente. Sin embargo, semejantes aspiraciones no pueden ser satisfechas, cuando menos no en los países europeos que están bajo el poder comunista. Por indispensable que sea como principio de legitimidad, la ideología es percibida casi universalmente como mentirosa, a secas; por lo demás, el prolongado hábito de descartar por completo la evidencia empírica y de suponer que cualquier cosa, sin importar lo absurda, puede ser creída por gente ideológicamente adiestrada, ha vuelto la ideología extremamente torpe e incapaz de vérselas con la nueva situación. Entre tanto, la ideología que es simplemente impuesta por coacción y que es vista a las claras como una simple mentira por los consumidores, ha perdido la condición cognitiva de ideología. En este sentido restringido podemos hablar del "fin de la ideología" en el mundo comunista.

La teoría general de la no-jardinería

Contribución esencial a la antropología social, la ontología, la filosofía moral, la psicología, la sociología, la teoría política y otros muchos campos de investigación científica.

Quienes aborrecen la jardinería requieren una teoría. El no practicar la jardinería sin una teoría es un modo de vida superficial, indigno.

Una teoría tiene que ser convincente y científica. Sin embargo, para distintas personas resultan convincentes y científicas distintas teorías. De ahí que necesitemos varias.

La jardinería es la alternativa a la no-jardinería sin teoría. No obstante, es mucho más fácil disponer de una teoría que practicar la jardinería de hecho.

Teoría marxista

Los capitalistas procuran corromper las mentes de las masas trabajadoras y envenenarlas con sus "valores" reaccionarios. Quieren "convencer" a los trabajadores de que la jardinería es un gran "placer" y con ello tenerlos entretenidos en sus horas de asueto y evitar que consumen la revolución proletaria. Por añadidura, quieren hacerles creer que con su miserable parcela de tierra son realmente "propietarios" y no asalariados, ganándolos con ello al lado de los propietarios en la lucha de clases. Cultivar es, por tanto, participar en la gran conjura apuntada al engaño ideológico de las masas. ¡No hay que cultivar! Q.E.D.

Teoría psicoanalítica

El gusto por la jardinería es una cualidad típicamente inglesa. Es fácil ver por qué. Inglaterra fue el primer país con revolución industrial. La Revolución Industrial mató el medio ambiente natural. La Naturaleza es un símbolo de la Madre. Matando a la Naturaleza, el pueblo inglés cometió matricidio. Los acosa subconscientemente el sentimiento de culpa e intentan expiar su crimen cultivando y venerando su jardinillo seudonatural. Entregarse a la jardinería es participar en este inmenso autoengaño que perpetúa el mito pueril. No debe cultivarse. Q.E.D.

Teoría existencialista

La gente se dedica a la jardinería a fin de volver humana la naturaleza, "civilizarla". Se trata, sin embargo, de un intento fútil y desesperado por transformar el ser-en-sí en ser-para-sí. Esto no sólo es ontológicamente imposible. Es una evasión engañosa, moralmente inadmisible, de la realidad, dado que la distinción entre el ser-en-sí y el ser-para-sí no puede ser abolida. Hacer jardinería, o imaginarse uno que puede "humanizar" la naturaleza, es intentar borrar esta distinción y negar en vano la condición ontológica propia, irreduciblemente humana. La jardinería es vivir de mala fe. Está mal. Q.E.D.

Teoría estructuralista

En las sociedades primitivas la vida se repartía según la pareja de oposiciones trabajo/ocio, correspondiente a la distinción campo/casa. La gente trabajaba en el campo y descansaba en la casa. En las sociedades modernas el eje de oposiciones

se ha invertido: la gente trabaja en casas (fábricas, oficinas) y descansa al aire libre (jardines, parques, bosques, ríos, etc.). Esta distinción es decisiva para mantener el marco conceptual merced al cual la gente estructura sus vidas. Dedicarse a la jardinería significa confundir la distinción entre casa y campo, entre ocio y trabajo; es enturbiar, de hecho destruir, la estructura oposicional que es la condición del pensamiento. La jardinería es un error. Q.E.D.

Filosofía analítica

A despecho de numerosos intentos, no se ha dado con ninguna definición satisfactoria de jardín ni de jardinería; todas las definiciones existentes dejan un amplio margen de incertidumbre en cuanto a lo que atañe a esto. Sencillamente no sabemos qué son exactamente jardín y jardinería. Emplear estos conceptos es, pues, intelectualmente irresponsable, y practicar de hecho la jardinería lo sería más aún. No ejercerás la jardinería. Q.E.D.

Fabula mundi y la nariz de Cleopatra

Proposición: Que no existe ningún método explicativo en el estudio de la historia de la filosofía.

¿Fue Schiller el primero en decir, en su discurso famoso de 1789, que nuestra imagen del pasado es una proyección del presente? No tengo la seguridad. Corresponda a quien sea la prioridad, la idea misma, repetida y redescubierta mil veces desde entonces, se ha trivializado hasta tal punto (sobre todo gracias a la filosofía existencial) que es preciso cierto esfuerzo para no sucumbir a ella enteramente. Creer en ella por entero, sin embargo, no solamente quiere decir admitir —como lo admitió Schiller— que la importancia de los acontecimientos pasados se mide por su supuesto peso en la formación de nuestro mundo y que su sentido no se revela sino en el interior de un orden teleológico que otorgamos a los procesos históricos y que es imposible encontrar en el estudio ascético de los hechos. Significa creer, por añadidura, que lo que ha sido llamado el hecho, el acontecimiento, es una construcción enteramente arbitraria y así, por último, que la distinción entre lo falso y lo cierto se confunde y no importa qué selección, no importa qué "estructura" (y son las "estructuras" las que definen los hechos, no a la inversa) es tan válida como no importa cuál otra. A fin de cuentas la historia, en el sentido corriente de la palabra (es decir en el sentido primitivo, vulgar, preteórico, etc. . .), es ora imposible, ora inútil. La fuerza atractiva de un concepto tal de la historia es harto poderosa; nos libera del "fetiche del hecho", de la obligación de aprender, abandona los hechos a los artesanos pobres de las ciencias históricas, a los arqueólogos, a los paleógrafos, a los bibliotecarios, a los entusiastas de la numismática, la esfragística o la genealogía.

Se impone, no obstante, una distinción entre la idea según la cual no se comprende el pasado sino por la proyección del presente, y la de que afirma que es a partir del pasado, artificialmente construido, como se revela el sentido del presente. La primera es pragmatista, la segunda cartesiana. De acuerdo con aquélla es nuestro presente el que crea el sentido del pasado, que pasa a ser necesariamente una obra de arte; de acuerdo con ésta, es el pasado, pero un pasado artificial, una *fabula mundi*, el que crea el sentido de nuestro presente. En la primera, el conocimiento del pasado nos es útil nada más en la medida en que se deja insertar en una construcción coherente. En la segunda, este conocimiento carece de cualquier valor, puesto que no se trata de comprender el pasado sino tan sólo de inventar una génesis que pudiera explicar el estado presente de las cosas, sin que haya que preguntarse si es una génesis verdadera o inventada de cabo a rabo. Todas las teorías del estado natural han aplicado, más o menos conscientemente y a veces de sobra conscientemente, esta "historia" artificial. Es la génesis de la sociedad vista por Pufendorf, es la génesis del sistema solar vista por Descartes, es la génesis de la geometría vista por Husserl. Es *fabula mundi*. Una vez más, la historia en el sentido ordinario de la palabra es, si no imposible, prácticamente inútil. Otra liberación del fetiche del hecho.

Se diría que basta un mínimo de escepticismo para proporcionarnos en abundancia argumentos que apoyan la idea de que la transparencia y la continuidad misma del proceso histórico no se producen sino gracias a las ideas preconcebidas y a las "categorías" establecidas por adelantado, y que no hay tránsito, lógicamente justificable, entre los "hechos" (suponiendo que todavía los haya) y la descripción "global" del curso de los acontecimientos. No faltan razones para sospechar que, como no se fabrique un orden, ninguno puede surgir de la acumulación del saber, que la nariz de Cleopatra es todo lo que queda en la historia estrictamente empírica,

perfectamente depurada de las construcciones arbitrarias; la nariz de Cleopatra, es decir la sucesión de los acontecimientos donde hay causalidad, por supuesto, pero donde la continuidad se rompe a cada instante, ya que ningún análisis de la "totalidad" consigue suprimir la contingencia de lo singular ni tornarlo inteligible.

Lo que se aplica a la historia de los Estados, de las guerras, de las revoluciones, de las costumbres y las creencias, se aplica *a fortiori* a la historia de las ideas filosóficas. El autor de la observación acerca de la nariz de Cleopatra fue él mismo una especie de nariz de Cleopatra, a saber, un genio filosófico y religioso, un punto de discontinuidad, una ruptura imprevista en la historia de la cultura. No cabe duda, después del hecho todo se explica fácilmente y de diez maneras diferentes: Pascal tanto como Euclides, Sófocles al igual que Galileo; siempre hay, por cierto, determinado número de "necesidades" sociales o intereses que invocan a los cielos y cuyo llamado produce invariablemente la respuesta satisfactoria en forma de los individuos excepcionales, de los grandes hombres, de los genios, correspondientes exactamente a los requerimientos; era preciso, ni más ni menos, que hacia el año 300 a. C., en Alejandría, alguien escribiese los *Elementos*; hacía falta, en la Francia del XVII, hacia fines de los años 50, que se diese un hombre para escribir los *Pensamientos* (y esto sin poder concluir su texto) —y ya está: se presenta un voluntario y realiza la faena—. Pero ¿cómo se sabe que Francia tuvo necesidad de un Pascal y la época de Tolomeo I necesidad de Euclides? Nada más sencillo: la prueba de que se hizo sentir tal necesidad es que ambos hombres efectivamente escribieron sus respectivas obras.

En efecto, una vez que se decide que todo es explicable, todo lo es. Mi difunto amigo Lucien Goldman exhibió una notable ingeniosidad remitiendo los menores detalles de los *Pensamientos* pascalianos a la situación de la nobleza de toga francesa después de la Fronda. Diría uno que en verdad

estaba en condiciones de escribir los *Pensamientos* sin tenerlos que leer, a partir de los datos históricos sobre los conflictos de clases de la época. Y aquí está el punto decisivo. Si existiera un método válido de su explicación histórica, estaríamos en condiciones de utilizarlo como instrumento pronóstico. Poder explicar lo que sucedió es poder prever lo que todavía no ha ocurrido; de otra suerte la palabra "explicar" no tiene el sentido que se le atribuye normalmente. Creer que se dispone de un método eficaz para explicar enteramente un pensamiento filosófico —según las reglas del psicoanálisis o del materialismo histórico o de otra filosofía de la historia, no importa cuál— es creer que se está en condiciones de recrearlo a partir del conocimiento exclusivo de los "factores" que son hechos responsables de su aparición, de repetir mentalmente el mismo proceso productivo, tal como puede repetirse una experiencia química. La imposibilidad de tal realización es prueba —si hiciera falta— de la imposibilidad de explicación histórica de las ideas filosóficas, por consiguiente, la prueba de que no existe ningún método de explicación. En efecto, lo que merece el nombre de método es un conjunto de operaciones que, aplicadas al mismo objeto, conducirán a los mismos resultados (o casi). Ahora, en las ciencias humanas no hay tal cosa, sino las técnicas de identificación de las fuentes y de su recolección. Hay métodos que permiten verificar, con suficiente grado de certidumbre, en qué monasterio fue transcrito tal manuscrito o en qué ciudad se publicó tal libro. No existe, en cambio, ningún método de explicación de los hechos nuevos filosóficos por las circunstancias sociales o psicológicas de su nacimiento, ningún método para encontrar el conjunto de las causas que produjeron la *Metafísica*, la *Suma teológica*, la *Ética*, las *Meditaciones*. Ni el psicoanálisis ni el materialismo histórico son "métodos" en este sentido (y esto en todas sus variantes), puesto que es notorio que, salvo las generalidades poco útiles, conducen a resultados distintos, al aplicarse al mismo objeto. Lo que

queda de estos métodos no son sino indicaciones muy generales que afirman, por ejemplo, que la manera como la gente piensa está normalmente influida por sus nexos sociales, por los valores admitidos en su medio, por la instrucción o por los traumatismos infantiles. Por verdaderas, importantes y triviales que sean, las indicaciones de este género no llegan jamás a constituir un "método", y esto no a causa de sus imperfecciones pasajeras sino por razones inherentes al estudio de los fenómenos de la cultura. Todo lo que alcanza expresión cuantitativa en la indagación histórica —demografía, precios, producción, tiradas de libros, número de personas que vieron un espectáculo teatral, frecuencia de ciertas palabras, incluso la popularidad de determinadas creencias o ideales—, todo ello queda afuera de lo que se busca cuando se procura explicar un solo acto creador en la historia de la cultura. Si se desconoce la distribución de las "fuerzas" cuya acción adivinamos vagamente detrás de este acto, y si, por consiguiente, no hay ni explicación ni predicción posibles, no es porque nuestro saber sea "todavía" imperfecto, sino porque no es absoluto; dicho de otro modo, que permanece, a este respecto, tal como será por siempre. No sólo somos incapaces de calcular estas "fuerzas" sino que no sabemos cómo expresar la cuestión de su distribución de modo inteligible, cómo imaginar que puedan un día ser reducidas a una escala cuantitativa común. Quienquiera pretenda poder explicar los fenómenos particulares de la historia de la novela o de la música, no puede demostrar el vigor de su método más que escribiendo una novela o una pieza musical que no exista aún pero vaya a ser escrita mañana por otro. Puede afirmarse con seguridad que este genio, cuando aparezca, no será nadie menos que Dios omnisciente.

Todo esto debe parecer trivial y, con todo, la consecuencia de esta trivialidad lo es menos y es, precisamente, la proposición enunciada al principio: que no hay métodos explicativos en la historia de la cultura.

Esto nos remite hacia atrás, hacia el concepto de azar. Este concepto, repitámoslo, no explica nada, sin lugar a dudas, pero su mérito reside en no pretender cualquier cosa. No es una forma de explicación sino una renunciación justificada.

La posible objeción de que "no se explican en absoluto todos los detalles, pero se explican perfectamente muchos hechos", no vale gran cosa. No digo en modo alguno que "nada se explique" o que "no haya causalidad". Pero no es ésa la cuestión. Hay muchos sucesos razonablemente explicables. La popularidad de ciertas ideas filosóficas o religiosas permite a veces ser "reducida" a determinadas circunstancias sociales. Pero el desarrollo histórico de la filosofía está sembrado de innumerables puntos de ruptura y cada acto creador, cada individuo creador es uno de éstos. Estas discontinuidades o mutaciones, estas narices de Cleopatra, son como movimientos de los átomos de Epicuro: los átomos se apartan de la línea recta a partir de cierto lugar, por consiguiente no pueden encontrarse no importa dónde en un instante; con todo, su dirección no deja de ser imprevisible. Por mucho que se diga que los filósofos "no trabajan en el vacío", que experimentan las influencias de su medio y de la cultura heredada, etc., semejantes simplezas no conceden mayor peso a nuestras explicaciones que la verificación de que el *clinamen* de un átomo de Epicuro se efectúa en un lugar determinado y no por doquier; así es por cierto, lo cual no impide que su desviación no se explique ni por ese lugar ni por su línea precedente y que, por consiguiente, el resultado global en cada momento determinado sea una obra del azar.

Hubo alguien que dijo por primera vez *cogito. . .*, o *corpus omne perseverat in statu quiescendi*, etc., o *le premier qui ayant enclos un terrain*, etc., o *der Mensch ist etwas was überwunden sein muss*. A quienquiera me dijese que hizo falta que alguien lo dijera, le respondería: nunca exhibe usted prueba de que en verdad hiciera falta. En efecto, fácilmente nos volvemos víctimas de la ilusión de la necesidad del pasado.

En vista de que el pasado es irrevocable y, por consiguiente, inevitable para nosotros, nos es difícil imaginar que pudiera no serlo en el momento en que no era pasado todavía. Puesto que no existe la cultura europea en la cual Descartes, Newton, Rousseau, Nietzsche murieron en la infancia, ya que estos hombres forman, en cierta medida, parte de cada uno de nosotros, su inexistencia nos parece tan inconcebible como nuestra propia inexistencia (y nadie puede, sin contradecirse, concebir su propia ausencia total). Esta incapacidad de concebirnos inexistentes la racionalizamos con la forma de creencia en que el pasado, tal como nos es conocido y que contribuyó a conformarnos, siempre fue tan inevitable como ahora lo es; de una creencia, pues, que niega el azar y que se niega a admitir que "pudiera ser de otro modo". Es por ello por lo cual nos esforzamos por descubrir, en la historia de la filosofía, los ritmos, las regularidades, la dirección; por lo que nos creemos justificados para decir que tal filósofo fue el "precursor" de tal otro, como si el sentido de una vida humana pudiera ser definido teleológicamente por lo que habría de venir luego, como si la cultura de una época esperase el advenimiento de alguien, como si tendiera hacia cierta culminación que acaba por encarnar en un genio (el "por fin llegó Descartes. . .", de Fontenelle). Pero no es así en la duración verdadera de la cultura. La *Contra gentiles* de santo Tomás no vivió dormida, en forma de potencialidad, en la *Metafísica* de Aristóteles, en espera de actualización; las obras de Marx no llevaron una existencia latente en la *Fenomenología* de Hegel; ningún Plotino germinaba, a escondidas, entre las páginas de Platón, y ningún Plotino llevó en su seno el embrión invisible de Maimónides. Al no estar construido simétricamente el tiempo, nadie es precursor si bien todos son, en cierta medida, epígonos.

¿Podemos, de todos modos, aceptar el punto de vista de la nariz de Cleopatra y conservar espíritu consecuente en esta actitud? Es muy dudoso. ¿El mismo Pascal habría admitido,

por analogía con sus aforismos sobre Cleopatra y Cromwell, que si san Pablo hubiese muerte antes de convertirse, toda la historia del mundo habría tomado otro curso? Probablemente se negaría a decir que el cristianismo hubiera podido no surgir, que el cristianismo participa del azar y de lo contingente del mismo modo que las guerras de Roma y la revolución inglesa. Y esto porque creyó que existía Historia Sagrada junto a la historia profana, y que la Historia Sagrada, por definición, desafía el azar. Pero he aquí que cada uno de nosotros, historiadores de la filosofía, tiene una pequeña historia sagrada propia, a saber, la idea de una historia continua cuya dirección, sentido, ritmo, es posible dibujar. De otro modo un historiador de la filosofía en sentido moderno (por oposición a un historiador-registrador, tal Diógenes Laercio) no podría existir. La Razón tiene sus razones cuando se rebela contra la imagen de la historia interrumpida a cada momento por azares que nunca consigue domar intelectualmente, de una historia concebida como serie desesperante de explosiones surgidas de la nada. No podemos prescindir de estas pequeñas historias sagradas que nos permiten evitar semejante imagen —empíricamente cierta, según parece, pero inadmisible— y elevar un edificio bien ordenado a partir del vertedero de los acontecimientos discontinuos. La historia sin continuidad y sin dirección será inutilizable, pero nuestra cultura no podría sobrevivir sin hacerla aprovechable, sin identificarse ella misma a través de "su" pasado, sin apropiarse este pasado en tanto que provisto de un sentido y de identidad ininterrumpida, a semejanza del pasado subjetivo de una personalidad humana. Así, tenemos nuestras razones para construir nuestras *fabulae mundi* y negar la significación de la nariz de Cleopatra o cuando menos reducirla a una "causa ocasional". La única moraleja modesta que se desprende es que nos es preciso conservar siempre la distinción nítida entre el hecho y la *fabula* que lo engulle, no pretender nunca que los hechos pueden

ser abolidos y perdidos en una síntesis suprema —en una palabra, llamar a las *fabulae* y los hechos por sus nombres. Se sigue asimismo que cada *fabula* debe terminar con la restricción tradicional: *quod tamen potest esse aliter.*

La leyenda del emperador Kennedy

Esta 6 684 reunión anual de la Academia de las Ciencias levantó una acalorada controversia. La principal ponencia de las presentadas versaba sobre una leyenda escasamente conocida, acerca de un emperador llamado Kennedy, del cual se dice que gobernó en dos grandes países en un remoto pasado, AGD (Antes del Gran Desastre). El doctor Rama, autor de la ponencia, confrontó y analizó escrupulosamente todas las fuentes disponibles. Ciertamente, no se trata de un corpus excesivamente extenso, al menos en comparación con el material de que disponemos acerca de otro gobernador, Alfonso XIII, del cual se dice que reinó en otro país, llamado Espagna, algún tiempo antes o algún tiempo después, a pesar de lo cual el doctor Rama demostró que es mucho más lo que de todo ello puede colegirse en relación con todo lo que creían anteriormente los eruditos.

Como es bien sabido, tras el Gran Desastre, ocurrido en los años 0 al 72 (aprox.), cuando las aguas arrasaron unos dos tercios de toda la tierra inhabitable, mientras que una serie de explosiones a gran escala y de origen desconocido destruyeron prácticamente la totalidad de los territorios restantes, sólo se conservaron íntegramente ocho libros. Son los siguientes:

—John Williams, *Jardinería creativa*, Omaha, Nebraska (que en el caso de Omaha, Nebraska, se trate de una sola persona o de dos sigue siendo objeto de discusión);

—Alice Besson, *La vie d'une idiote racontée par elle-même*, novela (el libro parece haber sido editado en una localidad, o tal vez un país, llamado Gallimard);

—Laszlo Varga, *Puente para principiantes*, traducido del húngaro por Peter Harsch, Llandudno, 1966;

—Dirk Hoegeveldt, *De arte divinatoria Romanorum*, Lugduni Bat. 1657;

—*Annuario telefonico di Ferrara*;

—Arno Miller, *Neue Tendenzen in amerikanischen Sozialwissenschaften*, Hoser Verlag Erlangen, 1979;

—Dinah Ellberg, *All my Lovers*.

Se omite el octavo libro, ya que fue escrito en una caligrafía completamente desconocida, salvo una misteriosa palabra ("Nagoya") que aparece en la antepenúltima página; de acuerdo con las autoridades más solventes en la materia, se trata con toda probabilidad de un conjuro mágico cuyo objeto era ahuyentar a los espíritus malignos que llegaran de una tierra extranjera. Ninguno de estos libros, en lo esencial, ha sido descifrado por completo, si bien hoy contamos con traducciones satisfactorias de algunos fragmentos, más extensos o más breves. Es preciso señalar que los números referidos junto a los libros designan probablemente los años; dado que no se sabe nada, sea como fuere, del método con que se calculaba el tiempo en la era AGD, ni tampoco se sabe cuándo empiezan sus años, es prácticamente imposible fijar esos acontecimientos. Más aún: ni siquiera sabemos con seguridad si se contaban los años hacia adelante o hacia atrás; es prácticamente imposible, según sostienen diversos eruditos, que contaran los años de acuerdo con el tiempo que faltara hasta que se produjera el Gran Desastre, de manera que el año 1657, por ejemplo, pudiera corresponder de hecho a un año trescientos años posterior, y no anterior, al año 1957.

La Leyenda del emperador Kennedy aparece mencionada tan sólo en uno de los libros de la lista precedente, lo cual ha hecho pensar a varios eruditos que no se trataba de una leyenda ampliamente difundida o de capital importancia entre los salvajes. Con eso y con todo, en media docena de los libros que se conservan fragmentariamente, así como en los más de ciento veinte periódicos que hasta hoy se han podido recuperar, trece de ellos prácticamente intactos (entre los

cuales figuran *Chemical Engineering*, *Trybuna Ludu*, *Crucigramas para niños* —este último prácticamente ininteligible—, *Il Messaggero* y *Vuelta*, la leyenda aparece mencionada unas cuantas veces; el doctor Rama, tras examinar concienzudamente todo el material disponible, consigue esbozar por primera vez una interpretación coherente. De acuerdo con su estudio, los principales componentes del mito son los siguientes:

1. El presidente (título de oscuro origen, aunque obviamente equivale al de "emperador") Kennedy gobernó simultáneamente dos grandes países, respectivamente llamados América y EEUU.

2. Provenía de una isla legendaria llamada Irlanda, situada al norte; que esta isla fuera idéntica a otra llamada Islandia, y mencionada en otra de las fuentes, es algo que no ha podido comprobarse de manera definitiva; pudiera ser que una errata tipográfica hubiese hecho dos países donde existió uno solo.

3. Era rico.

4. Combatió contra los gobernadores de otros reinos, llamados Rusia, Unión Soviética y Cuba. Al parecer consiguió derrotarlos, pero él también sufrió una derrota en la batalla que tuvo lugar en la Bahía de Cochinos. Pese a todo, siguió siendo emperador de sus dos países.

5. Uno de los países hostiles, llamado Berlín (lo cual, casi con toda seguridad, es otro nombre equivalente de Rusia), construyó una enorme muralla para impedir que el ejército del Emperador lo invadiese, si bien el Emperador insultó a sus enemigos desde esta misma muralla.

6. Tuvo dos hermanos; al mayor lo mataron antes y al menor después de la muerte del Emperador.

7. El propio Emperador fue alcanzado por sus enemigos y murió.

8. Su viuda, Jacqueline, casó consiguientemente con un "Millonario".

El doctor Rama ha descubierto un detalle más, anteriormente desconocido, que ha resultado ser de capital importancia. En la media página del diario *Ici Paris* que se conserva, al Emperador se lo llama "un grand coureur des jupes". La única traducción plausible de este curioso circunloquio es la de "correr en faldas". Dado que contamos con la documentación suficiente para asegurar que las faldas eran prendas de vestir de uso exclusivamente femenino, está claro que el Emperador era una figura de naturaleza andrógina, que encarnaba características tanto femeninas como masculinas. El doctor Rama ha corregido asimismo la interpretación errónea de la palabra "Millonario", hasta hace muy poco traducida con escaso criterio por "hombre rico". Encontró un comentario, hasta la fecha despreciado, en un fragmento bien conservado del *Miami Star*, en el cual puede leerse lo siguiente: "Hoy en día, ¿de qué sirve un millón? No alcanza ni para las pepitas del loro". Habida cuenta de que las pepitas eran una especie de nueces de tamaño muy reducido, un "Millonario", lejos de ser un hombre rico, es evidentemente un "pobre hombre", alguien que posee muy poco, tan sólo unas cuantas pepitas. Lo cual encaja perfectamente en la teoría del doctor Rama.

Se da la circunstancia de que el doctor Rama es discípulo del famoso erudito, el señor Levi-Strauss, que fabricó una especie de pantalones muy utilizados por los humanos de uno y otro sexo y que quien por tanto sostiene que prácticamente todo puede considerarse como una estructura que contiene un par de opuestos, de tal forma que cualquiera de los dos términos de la pareja carece de sentido sin el otro; desde luego, si se corta una pierna de un pantalón, la pierna restante carece de sentido. El doctor Rama, ayudado por este artefacto hermenéutico, propone la siguiente interpretación de la leyenda.

El mito del emperador Kennedy fue un intento de reconciliar, en el plano de la imaginación mitológica, las contra-

dicciones elementales e irreconciliables de la vida humana. En primer lugar encontramos la oposición existente entre la realidad y los sueños. En una de las fuentes disponibles, América —uno de los dos países en que gobernó— aparece como "el sueño de la humanidad", en tanto otra se refiere a la "áspera realidad de los EEUU", lo cual da a entender a las claras que se consideraba real a los "EEUU". Así pues, en su figura se combinaban el sueño y la realidad. En segundo lugar, contamos con la oposición norte-sur: él provenía del norte, pero gobernó en el sur, tal como se desprende de un fragmento de periódico, en el cual se dice, sin dejar un resquicio a la ambigüedad, que "Kennedy tiene al sur entero en su mágico puño". Dado que en aquella época el sur era cálido y el norte frío, dado que ambos extremos son desagradables por igual, si bien por motivos muy diferentes, parece ser que se esperaba de la figura del Emperador que aboliera, por medio de una serie de intervenciones mágicas, los aspectos negativos tanto del norte como del sur.

Los eruditos se han preocupado con verdadero ahínco por hallar una explicación aceptable del sentido mitológico que tienen las guerras que libró el Emperador; también en este punto el doctor Rama se ha descolgado con una interpretación ingeniosa. Recordemos que el Emperador encarnaba características tanto masculinas como femeninas. Parece ser que animó a sus súbditos a adoptar una actitud masculina (de acuerdo con el mencionado *Ici Paris* hizo a muchos "cocus",* es decir, "coq", que significa gallo). En la mayor parte de las mitologías el gallo es un símbolo fálico; no obstante, la derrota sufrida, tal como hemos referido, le fue infligida por los cochinos, y también el cerdo era considerado como un símbolo de la masculinidad (así, en un fragmento de un panfleto titulado "El inconfesable martirio de las mujeres americanas", puede leerse esto: "esos cochinos machos y chauvi-

*Es decir, "cornudos". (N del T.)

nistas"). Sea como fuere, de la leyenda emerge una complicada dialéctica masculina-femenina: la figura masculina-femenina genera machos, es derrotada por machos, y al final es asesinada, presumiblemente por una mujer o por órdenes de una mujer: este último hecho ha podido establecerse gracias a la confrontación de dos fuentes distintas; en una de las escasas páginas que se conservan de un folleto intitulado "Hechos verdaderos acerca de la Unión Soviética", podemos leer que "la felicidad de las mujeres soviéticas es tal que rebasa todo intento de descripción", en tanto otra fuente —una página de un diario misteriosamente llamado *The Times*— se refiere a la "inapelable, descomunal miseria que padecen los hombres soviéticos", así pues, queda claro que en uno de los principales países hostiles al Emperador las mujeres eran felices y los hombres infelices, lo cual deja entender que este país funcionaba ciertamente como una ginecocracia.

Podemos por tanto concluir que los esfuerzos del Emperador por superar la contradicción masculino-femenino recibieron una fuerte oposición de ambas partes —tanto masculina como femenina—, y que terminó con la catástrofe definitiva. El objeto de la leyenda, así pues, es demostrar que la síntesis de lo masculino y lo femenino es imposible.

El último par de opuestos sobre el que está construida la leyenda es el que enfrenta lo pobre a lo rico. El Emperador era rico pero, tal como señala una de las fuentes, era "un defensor de los pobres". Es evidente que simbolizó el intento de abrogar los contrastes lingüísticos existentes entre la riqueza y la pobreza. El hecho de que fuera derrotado y de que su mujer pasara a ser pobre (al ser la esposa de un "millonario") demuestra que su intento de armonizar ambos términos de la oposición concluyó con el fracaso.

El significado profundo y pesimista del mito es éste: las contradicciones elementales de la vida humana no están sujetas a ninguna clase de abolición; cualquier intento de hacerlas desaparecer es inútil por naturaleza.

La interpretación del doctor Rama, si bien aplaudida por muchos de los eruditos asistentes, no llegó a gozar de aceptación universal. El ataque más duro de todos lo lanzó el doctor Gama, seguidor del famoso doctor Sigmund Fraud,** quien fundó otra escuela de hermenéutica llamada analo-psíquica. El doctor Gama cuestionó prácticamente todos y cada uno de los puntos en que se apoyaba la tesis del doctor Rama y, por lo tanto, puso en tela de juicio toda la operatividad de la teoría de los pantalones, debida al señor Levi-Strauss. Las teorías del doctor Fraud sostienen, en resumen, que lo único que los humanos desean hacer a todas horas es copular, si bien, de cara a la supervivencia, se fuerzan unos a otros a hacer asimismo otras cosas distintas, lo cual los hace infelices; a resultas de esta infelicidad, unos escriben poemas, otros se suicidan, otros más llegan a ser líderes políticos, etc. "He de admitir", comentó el doctor Gama, "que el doctor Rama ha localizado una serie de hechos sin duda interesantes, que arrojan ciertamente nueva luz sobre la leyenda; con eso y con todo, su fantasiosa interpretación es absolutamente insostenible: estos nuevos hechos confirman una vez más que, entre todas, tan sólo la teoría fraudiana es capaz de explicar satisfactoriamente el relato. El significado real y verdadero es transparente para cualquier mentalidad que se halle libre de prejuicios. El cochino, lejos de ser un símbolo de la masculinidad, simboliza un macho afeminado, un *castrato*; es de sobra sabido que en aquellos tiempos los humanos se dedicaban a castrar a los cerdos machos que iban a convertir subsecuentemente en alimento. La expresión "esos cerdos machos y chauvinistas", lejos de sostener las especulaciones del doctor Rama, encaja a la perfección en la teoría fraudiana: esa expresión es un in-

**Para conservar el matiz burlesco, palpable en las otras dos deformaciones, es preciso en este caso añadir que, en inglés, "fraud" equivale a "fraude". (N. del T.)

sulto, de ello no cabe ninguna duda, pero se refiere a los machos castrados, a los machos incapaces de tener descendencia. La palabra "chauvinista" no queda del todo explicada, pero es más que probable que guarde cierto parentesco con "chauve", que quiere decir calvo, desprovisto de pelo, y la calvicie era otro signo de emasculación, dado que los pelos representaban la virilidad (lo cual puede comprobarse en una frase que aparece en uno de los libros que conservamos intactos: "aquella bestia peluda intentó violarme"). Así pues, la interpretación no puede ser más meridiana: el Emperador sufrió una dura derrota en la tierra de los *castrati* ("cochinos"), y tuvo que echar a correr en faldas no porque fuera una figura andrógina, como quisiera el doctor Rama, sino porque quedó en un estado semi-masculino: en otros términos, es casi seguro que fue emasculado. Trató, sin duda, de devolver la masculinidad a otros machos —probablemente también castrados—, pero fracasó en el intento. Si, de hecho, en uno de los países hostiles a su política las mujeres eran felices y los hombres infelices, ello se debe con toda probabilidad a que en esta tierra mitológica también los hombres eran sistemáticamente castrados. Tras deshacerse de la fuente de su tan conocida envidia del pene, las mujeres pudieron por fin ser felices. ¿Qué otra explicación puede ser más plausible? Por consiguiente, la leyenda expresa el temor universal de la castración, y el fracaso del Emperador simboliza el hecho de que la castración es irreversible. Una vez más, queda confirmada la teoría del doctor Fraud.

Sin embargo, no terminó así la reunión. Otro erudito, el doctor Ngama, rebatió las dos interpretaciones precedentes. El profesor Ngama es discípulo del gran doctor Calamarx: las teorías de este último sostienen que en cualquier parte existen ricos y pobres, que luchan los unos contra los otros y que mientras duran sus combates inventan mitologías diversas; las mitologías de los ricos tienen por objeto convencer a todos de que los ricos han de seguir siendo ricos y los

pobres han de seguir siendo pobres, en tanto las mitologías de los pobres defienden exactamente la opción contraria. En el futuro —tal como demostrara el doctor Calamarx—, los pobres acabarían con todos los ricos y, tras ese asesinato en masa, todos serían muy, muy felices. "A cualquier persona en su sano juicio ha de resultarle obvio", arguyó el profesor Ngama, "que, desde un punto de vista científico, las dos 'teorías' que han expuesto en esta reunión no sólo son absolutamente falsas, sino también reaccionarias. La pseudo-teoría del doctor Rama no tiene por objeto más que demostrar, si así puede decirse, que las 'estructuras' que ha urdido son perennes; dicho en otros términos, que los ricos siempre serán ricos y los pobres siempre serán pobres. En cuanto a la pseudo-teoría del doctor Gama, defiende que, en vez de combatir la injusticia, los pobres han de preocuparse exclusivamente por la hipotética pérdida de sus facultades sexuales. Al margen de todo ello, el significado de la leyenda está claro. Que el propio Emperador fuera rico es a todas luces irrelevante para el desarrollo del relato, ya que todos los Emperadores, en aquel pasado remoto, fueron ricos: tan sólo una vez alcanzada la felicidad universal del futuro serán pobres los Emperadores. Lo verdaderamente relevante es que el Emperador fuera 'un defensor de los pobres', tal como han tenido que admitir mis propios contrincantes. Es preciso por tanto concluir que sus enemigos eran defensores de los ricos, ya que todos los combates son a la postre explicables si se reducen a un conflicto entre ricos y pobres. Todos los elementos conocidos acerca del mito confirman sin ambages esta interpretación. Al Emperador lo derrotaron los cerdos, si bien los cerdos, que nada tienen que ver con ninguna clase de símbolo sexual, tal como pretenden 'mostrar' las teorías de mis adversarios, constituyen una representación simbólica de la riqueza. Es perfectamente comprensible que ambos oponentes hayan preferido pasar por alto un panfleto que firma el 'Movimiento Revolucionario e Invencible para la Liberación

de las Clases Trabajadoras' y que dice con toda claridad: '¡acabemos con esos cerdos ricos!'. Este noble emperador, defensor de los pobres, fue asesinado a traición por sus enemigos, pero el propio doctor Rama ha demostrado que su esposa casó en segundas nupcias con un hombre pobre. El mensaje que transmite la leyenda es la siguiente: ha muerto un gran guerrero por la causa de los pobres, pero la lucha continúa. Es evidente que la leyenda pertenece al folklore de los pobres, es evidente que la verdad que contiene la invencible teoría del doctor Calamarx ha vuelto a campar por sus respetos".

Ante la disyuntiva de estas tres teorías en la liza, la Academia hubo de encontrar la verdad, como era costumbre, por medio de una votación. Tras cuatro votaciones en las que ninguna de las tres partes obtuvo una clara mayoría, a la quinta casi todos los asistentes se inclinaron por la explicación del doctor Gama, lo cual supuso la definitiva consagración científica de las verdades expuestas en la teoría del doctor Sigmund Fraud. El doctor Gama se mostró exultante, en tanto los dos eruditos derrotados, cuyos errores fueron así expuestos a la irrisión de los asistentes, derramaron lágrimas amargas. Defender una teoría antropológica errónea podría ser castigado con la pena de muerte.

Traducción de Miguel Martínez Lage

EDUCACIÓN PARA EL ODIO, EDUCACIÓN PARA LA DIGNIDAD*

Esta honrosa distinción me coloca al lado de hombres ante los cuales me siento henchido de orgullo y presa, al mismo tiempo, de cierto malestar. Hay en este conjunto personalidades a quienes debemos estar particularmente agradecidos por ser guías espirituales. Si pensamos en Albert Schweitzer, Martin Buber, Karl Jaspers, Sarvepalli Radhakrishnan, Janusz Korczak —por sólo mencionar a algunos que no viven ya—, nuestro agradecimiento se dirige a ellos ante todo porque nos enseñaron cómo es posible, sin evadir la lucha, mantenernos plenamente exentos de odio, renunciar al idioma del odio. Y al asunto del odio quisiera consagrar unas cuantas palabras.

Si bien no deseo ocuparme directamente de ningún tema político actual, como polaco y objeto de semejante distinción por parte de amigos alemanes no puedo dejar de pensar y declarar que cualquier oportunidad es buena para fomentar la causa de la reconciliación germano-polaca, y esto no solamente en sentido negativo, o sea no sólo reduciendo la masa del odio históricamente acumulado entre nuestros pueblos. No tengo por nada anticuado el concepto de Europa central como territorio culturalmente integrado, y me atrevo a creer que el establecimiento de tal terreno cultural exento de dominaciones es tanto posible como deseable, que incluso puede ser decisivo para el destino de Europa. También lo tengo presente al hacer algunas observaciones abstractas acerca del fenómeno del odio.

* Discurso pronunciado al recibir el Premio de la Paz (1977), otorgado por los editores y libreros alemanes. [E.]

Que el mundo sin odio sería deseable, es una consigna poco provechosa, en el sentido de que apenas habría quien no estuviese de acuerdo, lo cual por desgracia revela que tal consigna, sin mayor explicación, tiene escaso valor. Pero que un mundo así sólo sea alcanzable —si es que de algún modo— mediante la lucha tal como la hay hoy pero sin odio o, con otras palabras, que sea tanto más probable mientras menos odio intervenga en los actuales conflictos, resulta evidente. No obstante, puede decirse que prácticamente todas las formas de propaganda del odio se presentan como medios para establecer la hermandad mundial, y el odio contra el mal (o lo que se designe como tal) torna automáticamente santo a quien odia, como si se tratara de un ejemplo de la ley lógica de la doble negación: quien odia a lo que odia a lo santo, es santo. Que el odio, sin importar su objeto, genere el mal, hasta suena ridículo. Quien evoque las sencillas palabras de Spinoza de que "el odio nunca puede ser bueno", o repita el breve mandamiento de san Pablo en la Epístola a los Romanos —"vence el mal por el bien" (Rom., XII, 21)—, se arriesgará a que se rían de él por ser un predicador ingenuo, si no es que a suscitar odio por oponerse al mundo mejor.

A este respecto repito principios que podríamos considerar compendio no sólo de lo mejor sino asimismo de lo más imprescindible e inmutable de las enseñanzas morales de muchos grandes filósofos y profetas religiosos:

que no hay razón para odiar, sin que importen las circunstancias;
que es insensato afirmar que alguien merezca el odio;
que estamos en condiciones de vivir sin odio;
que renunciar al odio no significa en modo alguno renunciar a la lucha;
que todo derecho se vuelve lo opuesto no bien procura consolidarse mediante el odio, o —lo cual se reduce a lo mismo— que resulta autodestructivo aplicar el odio a la causa de la justicia.

Son estos pensamientos tradicionales, algunos de los cuales representan evidentemente juicios de valor, en tanto que otros son hechos de la experiencia. Claro está que es posible oponerles argumentos tanto morales como de hecho. Pueden resumirse en tres pensamientos principales: primero, que el odio es natural, y así inevitable; segundo, que el odio interviene en toda lucha, y así también en la lucha por la justicia; tercero, que el odio puede ser justificado moralmente, que hay hombres y cosas odiosos.

Estos argumentos invitan a una respuesta.

Con respecto al primero: es muy probable que el odio se dé naturalmente, en el mismo sentido que todas las pasiones elementales. Si esto significara que nadie consiguiera vivir sin odio, semejante declaración sería de fijo falsa, de acuerdo con la experiencia; por pocos que sean quienes no se dejan guiar por el odio, los hubo y los hay en nuestro mundo. Pero si este enunciado sostiene que la mayoría, incluso la abrumadora mayoría de nosotros es demasiado débil como para liberarse del odio, entonces bien pudiera ser así, sólo que ello resulta irrelevante para la valoración moral del odio, y no torna en modo alguno menos válido el mandamiento de vivir sin odio. Todos los mandamientos morales son en cierto modo antinaturales; a decir verdad, serían superfluos si lo que prescriben fuera, sin más, alcanzable plenamente merced a los instintos. Que tantos de nosotros vivan en el mal, no convierte en menos malo a ninguno de nosotros, puesto que, por otro lado, es seguro que estamos en condiciones de refrenar nuestras pasiones naturales. De seguro estaríamos en peor situación si aceptáramos la opinión luterana según la cual Dios nos impone mandamientos con los cuales en general no podemos —según la cual, pues, Dios nos pide cosas que son sencillamente irrealizables—. No bien apreciáramos que la ley moral rebasara fundamentalmente nuestras capacidades, casi habrían de desaparecer las distinciones morales entre los hombres, por mucho que nos abandonára-

mos a la clemencia divina. A la desesperación luterana quisiera oponerle el principio kantiano de que cuando sabemos que *debemos* hacer algo según la ley moral, sabemos también que *podemos* hacerlo; sólo por deberlo hacer aprendemos que también lo podemos, aunque no por fuerza sepamos si de hecho cumpliremos con nuestro deber en el momento de la prueba. No tenemos ninguna certidumbre de si en general será posible un mundo sin odio o si habrá causas naturales que lo excluyan. Pero si no tomamos en serio la anticipación de tal mundo, si estamos convencidos, pues, de la imposibilidad de extirpar el odio del mundo, esto no justifica nuestro odio propio, aquel que acecha en cada uno de nosotros. Debe haber mal en el mundo, pero guay de aquel de quien proceda: también esta advertencia se cuenta entre los ladrillos más sólidos del edificio de la civilización cristiana. Si ella, es decir sin la persuasión de que la estadística del mal no excusa el mal *en mí*, el concepto de responsabilidad sería vano y superfluo.

De modo que, si es indiscutible que el odio engendra el odio, se trata de un hecho natural mas no de una necesidad forzosa, a la cual pudiéramos oponernos tan poco como al hecho de que los cuerpos soltados caigan, en vez de ascender. De modo que si alguien preguntara: "¿Podríamos esperar que las víctimas de Himmler o de Beria no odiasen a sus verdugos, que los seres humanos torturados, rebajados, despojados de su libertad, su dignidad, sus derechos elementales, estuviesen libres de odio hacia sus torturadores y opresores, que todo mundo pudiera imitar a Jesucristo?", yo contestaría: "No, no podemos esperar semejante cosa". Con esto queda en pie la cuestión de si aun en tales circunstancias inhumanas y monstruosas tenemos derecho al odio, si nuestro odio, por mucho que fuera naturalmente de esperarse, será también moralmente legítimo, en fin: si habrá seres humanos que merezcan odio.

Pues bien, tal parece que, en rigor, puede merecerse odio igual de poco que amor. Ni el uno ni el otro pueden derivar-

se de la justicia. Sólo es posible merecer en virtud de una ley, pero ninguna ley puede requerir amor, imponerlo o exigirlo —y lo mismo pasa con el odio—. Ambos se dan gratuitamente, sin fundamento legal.

Pero —acaso se preguntara— ¿no hay hombres, cosas, movimientos, sistemas que con justicia merecerían la total destrucción, y no equivale el odio al afán de aniquilación total? Yo respondería lo siguiente: claro que hay disposiciones humanas, instituciones, hábitos, empeños, movimientos, sistemas políticos, representaciones, y quizá hasta hombres mismos, que merecerían destrucción. Sólo que el odio no es idéntico al anhelo de destrucción (y ni se diga al convencimiento de que algo merece destrucción). Nuestro odio va contra hombres y grupos humanos —contra pueblos, razas, clases, partidos, contra ricos o pobres, contra negros o blancos—, no contra abstracciones como sistemas y opiniones políticos. *Odium peccati*, el odio al pecado, es una metáfora: sólo podemos odiar a los pecadores, incluyendo acaso a nosotros mismos. El odio es más que afán de aniquilación: al igual que el amor, incluye una especie de infinitud, de insaciabilidad. No busca simplemente la destrucción sino el padecimiento incesante, corresponde al anhelo de convertirse en diablo —y la esencia del diablo reside en no poder lograr saciedad en la obra destructiva.

Con ello también respondemos en parte la segunda pregunta: ¿puede el odio intervenir en favor de una buena causa y ser en este sentido santo? Nos damos cuenta de que se impone una rotunda respuesta negativa sin planteamos la pregunta complementaria: ¿por qué requieren todos los sistemas totalitarios el odio como herramienta imprescindible? No sólo lo requieren para asegurarse una deseada disposición a la movilidad, tampoco —o al menos no ante todo— para canalizar la desesperación humana, la desesperanza y la agresividad acumulada, para dirigirlas contra otros, trocándolas así en armas propias. No, la necesidad de odio se ex-

plica porque éste destruye interiormente a quien odia, lo deja moralmente desamparado frente al Estado, porque equivale a una autoaniquilación, a un suicidio espiritual, y con ello arranca las raíces de la solidaridad entre los mismos que odian. La expresión "odio ciego" es pleonástica: no hay otro. Dado que, cuando menos en forma cabal, llena por entero el espacio espiritual del ser humano —análogo aquí también al amor—, el odio pudiera parecer un medio para la integración de la personalidad. El hecho de que sea a la inversa, remite por un lado a la asimetría entre odio y amor, y revela por otro la razón de que ningún totalitarismo consiga renunciar a la instrucción para el odio. Precisamente porque la pura negatividad del odio paraliza cualquier trato humano, destroza asimismo la coherencia interna de la personalidad y resulta así insustituible como recurso para desarmar espiritualmente a los hombres. Nuestra integración interna procede del trato con otros, de la confianza y la amistad, no de la vacuidad del yo, enderezado a sí mismo, encerrado monádicamente en sí mismo. La energía del odio, que todo consume, hace imposible cualquier trato, y con ello me desintegra anímicamente, aun antes de hallarme en condiciones de desintegrar a "mi" enemigo. En este sentido puede afirmarse que vivir en el odio significa vivir en la muerte, y que un odio que domine perdurablemente el espíritu se transforma en una especie de pasión autonecrófila doblemente degenerada. Los sistemas y movimientos totalitarios de cualquier índole requieren el odio menos contra enemigos y amenazas exteriores que, más bien, contra la sociedad propia; menos para preservar la disposición a la lucha y más para vaciar interiormente a quienes son educados y convocados para el odio, privarlos de fuerza espiritual y, con ello, imposibilitarles la resistencia. El mensaje incesante y silencioso, pero inequívoco, del totalitarismo dice: "Sois perfectos; aquéllos son plenamente corruptos. Viviríais desde hace mucho en el paraíso, de no habéroslo impedido la maldad de vuestros ene-

migos". La misión de esta educación, pues, consiste menos en crear una solidaridad en el odio que en engendrar vanidad en los pupilos y volverlos moral e intelectualmente impotentes. La vanidad en el odio debe imponerme el sentimiento de ser un feliz poseedor de valores absolutos. Así el odio acaba culminando en un grotesco autoendiosamiento que, como en los ángeles caídos, no es sino el reverso de la desesperación.

Cuando verdaderamente amamos, somos acríticos ante el objeto de nuestro amor. Cuando odiamos de veras, somos asimismo acríticos tanto hacia nosotros mismos como hacia lo odiado, pues ser crítico significa poder diferenciar, y el odio nos vuelve incapaces de cualquier diferenciación. Enfrenta nuestra total e incondicional valía a la total, incondicional e incurable infamia de los demás.

Ésta es, pues, el arma secreta del totalitarismo: emponzoñar con odio toda la trama espiritual del hombre, despojándolo así de su dignidad. En mi frenesí destructor soy destruido yo mismo, en mi presunción, en mi inocencia, no puede salvarse mi dignidad; tanto mi integridad como la comunicación y solidaridad con otros se pierden. Nada hay de solidaridad en el odio; quienes odian no se hacen amigos por tener un odiado enemigo común. Aparte de los momentos de lucha directa, se son mutuamente ajenos u hostiles. No hay sociedades donde hiervan mayores odios y envidias subterráneos —y también ostensibles— que aquellas que intentan alzar sobre el odio su unidad y que prometen institucionalizar la hermandad. Y decir que al odio debe correspondérsele con odio significa decir que, a fin de vencer en la lucha justa, debe uno comenzar por perder los fundamentos de justicia de la lucha propia. No es nada plausible que sin odio seamos débiles en el combate; la fuerza en la lucha procede mucho menos del odio propio y mucho más de la cobardía del adversario. Nuestra cobardía es también nuestro principal enemigo, y renunciar a odio y fanatismo no quiere decir retirarse

del combate. Bien puede ser que muchos de nosotros sean incapaces de quitarse la cobardía si no es mediante el fanatismo y el enceguecimiento. Pero extraer la conclusión de que debe movilizarse el odio para luchar con fortuna, es poner automáticamente en tela de juicio la validez de esta lucha.

La educación para la democracia es la educación para la dignidad, y presupone inseparablemente tanto la disposición a la lucha como la carencia de odio. El sólo poder alcanzar ausencia de odio evadiendo los conflictos, representa una virtud ficticia, como la castidad de un castrado. A todos los conflictos humanos les es peculiar, sin embargo, un mecanismo natural autoimpulsor y autoacumulativo: nada es más común y trivial que un conflicto insignificante en sí que crece hasta una enemistad mortal porque el modo de tratarlo genera nuevos conflictos cada vez más agudos. La transigencia y la disposición al compromiso sin cobardía ni conformismo, la capacidad de combatir el exceso de animosidad sin hacer concesiones en cuanto a lo que se juzga meollo de la cuestión: he aquí sin duda un arte que nadie recibe, sin más ni más, como don natural. Con todo, de nuestra capacidad para adquirir este arte depende el destino del orden democrático del mundo.

Dos formas básicas de educación se enfrentan: podrían denominarse métodos educativos calvinista y jesuita. No insistiré en la exactitud histórica de estos nombres, que hoy suenan anacrónicos sin remedio. Mucho más importa señalar dos teorías opuestas sobre la naturaleza humana, cada una de las cuales propone su propia regla educativa. La doctrina calvinista parte de que nuestra naturaleza se halla irremisiblemente corrompida y de que la salvación depende de la gracia concedida gratuitamente, inmerecidamente y —para la vista humana— irracionalmente; la educación es tan impotente para salvar al condenado del abismo de la condenación como para derribar al predestinado a la gloria. De ahí que la misión educativa no consista propiamente en auxiliar

a los seres humanos en el camino a la salvación, sino más bien en disminuir mediante coerción al cúmulo de acciones agraviantes para Dios —y por amor a Dios, no al hombre—. La rigidez de la inapelable predestinación doble vuelve los empeños educativos inútiles o superfluos. La total corrupción de nuestra naturaleza la hace diabólica y odiosa. La necesidad de contener la pecaminosidad exterior autoriza cualquier medio. Inversamente, la filosofía jesuita presupone que no hay en la tierra nadie absoluta e irremisiblemente corrupto, y también que todos los impulsos y energías naturales contienen algo de bueno y pueden orientarse al bien, de suerte que la ayuda sobrenatural siempre encuentra algo a qué adherirse. Por mucho que este principio fundamental —como todos los principios fundamentales fomentadores de vida— pudiera malaplicarse, como lo fue de hecho, incluye, a mi juicio, una actitud esencialmente benéfica hacia el hombre. Nos anima a no abandonar mientras sea posible la esperanza de entendimiento con otros hombres; nos impide estar enteramente convencidos de que alguien encarna el mal puro; debilita con ello la disposición al odio.

El fenómeno del odio tiene tres dimensiones: la moral, la política, la religiosa. Quisiera sólo recalcar mi persuasión de que el lado moral y el político del odio no se contradicen, es decir, que no hay ningún caso en que el odio, aunque enjuiciado moralmente, pueda sin embargo ser recomendado como recurso políticamente provechoso, a fin de abrir camino a un mundo exento de odio —el medio santifica el fin—. La tradición religiosa, sin embargo, cuando menos en nuestro ámbito cultural, requiere algo más que pedir la renuncia al odio: debemos por añadidura hacer el bien a nuestros perseguidores, rogar por nuestros enemigos. ¿Debe considerarse obligatorio para todos un requerimiento que violenta tanto a la naturaleza? Sólo puede responderse lo más trivial: que sólo hay y habrá muy pocos verdaderamente a la altura de esta existencia, es evidente; sobre los hombros de estos

pocos descansa, no obstante, el edificio de nuestra civilización, y lo poco de que somos capaces se lo debemos a ellos.

En todos los campos del mundo humano, tanto los que evocan un *hortus deliciarum* como también los que más bien recuerdan una colonia penitenciaria, se diría que nos amenazan en todo momento con una explosión aniquiladora las pretensiones y resentimientos encontrados, cargados de odio, que se espolean mutuamente. Por otro lado, nuestra indiferencia o evasión de las tensiones nos promete apenas un apocalipsis débil, gradual, casi imperceptible. Buscamos una fórmula alquímica secreta para el purgatorio, para un fuego que purifique y sólo traiga dolor con esperanza. Nadie puede jactarse de haber descubierto una fórmula tal, y sin embargo presentimos vagamente que no nos afanamos del todo en vano cuando pretendemos dar con ella en nuestra tradición filosófica y religiosa. Hollando terreno inseguro y pantanoso, errando, retrocediendo, girando aquí y allá, disponemos, a fin de sobrevivir espiritualmente, de pocos signos orientadores dignos de confianza, reducibles todos a sencillos mandamientos y prohibiciones que se conocen desde hace mucho, y entre los cuales se cuentan: disposición a la lucha sin odio, ánimo conciliador sin concesiones de esencia.

En un mundo repleto de odio, afán de venganza y envidia, que —menos por pobreza de la naturaleza que por nuestra avidez gargantuesca— nos parece cada vez más angosto, el odio es uno de esos males de los cuales es plausible decir que no podrán ser eliminados mediante ninguna medida institucional. En este caso —podemos suponer sin hacer el ridículo—, el restringir, cada uno de nosotros, en sí mismo este mal, contribuye a limitarlo en la sociedad y realiza de este modo en sí una insegura y frágil anticipación de una vida más soportable en nuestra nave de locos.

ÍNDICE

SOBRE LA MODERNIDAD, LA BARBARIE Y LOS INTELECTUALES

La modernidad siempre a prueba....9
¿Dónde están los bárbaros?
Las ilusiones del universalismo cultural....25
Los intelectuales....49
¿Por qué necesitamos a Kant?....66
En elogio del exilio....81

SOBRE EL DILEMA DEL LEGADO CRISTIANO

El desquite de lo sagrado en la cultura profana....91
¿Puede salvarse el diablo?....108
La llamada crisis del cristianismo....124
La ilusión de la desmitologización....137
La fe filosófica frente a la revelación....155
De verdad a verdad....172

SOBRE LOS LIBERALES, REVOLUCIONARIOS Y UTOPISTAS

La muerte de la utopía: Reconsideración....187
La idolatría de la política....208
La amenaza de la sociedad abierta para sí misma....231
La irracionalidad en la política....250

Marxismo y derechos humanos....268
La revolución, enfermedad bella....284
Cómo ser un conservador–liberal–socialista....299

SOBRE LAS TEORÍAS CIENTÍFICAS

Por qué siempre tiene razón una ideología....305
La teoría general de la no–jardinería....317
Fabula mundi y la nariz de Cleopatra....320
La leyenda del emperador Kennedy....329
Educación para el odio, educación para la dignidad....339

La modernidad siempre a prueba, de Leszek Kolakowski, terminó de imprimirse el 31 de julio de 1990 en los talleres de Offset Marvi, Leiria 72, México, D.F. La fotocomposición la realizó Informática Arbos, S.C. en Editorial Vuelta, S.A. de C.V. empleando tipos Century de 9, 10, 11 y 13 puntos. La edición, de 2 000 ejemplares, estuvo al cuidado de Óscar Díaz Chávez.

Otros títulos de Vuelta

LA IMAGINACIÓN

Eduardo Lizalde
Tabernarios y eróticos
Orlando González Esteva
El pájaro tras la flecha
Guillermo Sucre
La vastedad
Harriett Doerr
Piedras para Ibarra
Carmen Boullosa
Antes
Edmond Jabès
El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha
Fabio Morábito
La lenta furia
Jorge Eduardo Eielson
Poesía escrita

LA REFLEXIÓN

Gabriel Zaid
La economía presidencial
David A. Brading
Mito y profecía en la historia de México
Octavio Paz
Primeras letras (1931–1943)
Milan Kundera
El arte de la novela
Jorge Ibargüengoitia
Autopsias rápidas
Julieta Campos
Un heroísmo secreto
Juan García Ponce
Imágenes y visiones
Jean Meyer
Historia de los cristianos en América Latina Siglos XIX y XX
Enrique Krauze
Personas e ideas
José G. Merquior
El marxismo occidental
Damián Bayón
El Greco o la estética del rayo

EL GABINETE LITERARIO

Valery Larbaud
Obras escogidas de A. O. Barnabooth
Sor Juana Inés de la Cruz
La segunda Celestina

Vuelta

La reflexión

El gran término en el pensamiento de Leszek Kolakowski ha sido siempre el *creer*. Es un estudioso de la religión porque es un estudioso de la creencia. Esto del *creer* es un vasto término: no lo hay mayor para un animal pensante. Es un término que abarca la distinción entre lo religioso y lo secular. La Ilustración es también una fe, al fin y al cabo, y hasta el materialismo más despiadado debe considerarse una idea. Todos los escritos de Kolakowski, su disección del marxismo y su disección del escolasticismo, su análisis, desde nuestros supuestos ordinarios acerca del mundo cotidiano hasta las aseveraciones más deslumbrantes de la teología tradicional, está motivado todo por una inextinguible sed de saber *cómo el hombre puede creer*. Y en su insistencia axiomática en que es imposible y empobrecedor para un hombre el *no creer*,